BIBLIOTECA VIRTUAL DE CIÊNCIAS HUMANAS

CATÓLICO, PROTESTANTE, CIDADÃO

Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos

Angela Randolpho Paiva

Angela Randolpho Paiva

Católico, Protestante, Cidadão

Uma comparação entre Brasil e Estados Unidos

Rio de Janeiro
2010

Esta publicação é parte da Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais – www.bvce.org

Ano da última edição: 2003

ISBN 978-85-7982-041-0

Centro Edelstein de Pesquisas Sociais
www.centroedelstein.org.br
Rua Visconde de Pirajá, 330/1205
Ipanema – Rio de Janeiro – RJ
CEP: 22410-000. Brasil
Contato: bvce@centroedelstein.org.br

A minha mãe Aynê, a meu pai Aloysio, e a Fausto Guimarães, com quem gostaria de estar dividindo estes pensamentos.

AGRADECIMENTOS

Este livro é uma versão reduzida da minha tese de doutorado, defendida no Instituto Universitário de Pesquisa, IUPERJ, em novembro de 1999. Renova-se a sensação de dever cumprido, compensando os muitos momentos de ansiedade e preocupação com a envergadura do projeto a que me propus. Afinal, fazer uma análise comparativa entre dois países é um grande desafio, embora fascinante. E várias pessoas e instituições tiveram papel fundamental nesse processo.

Quero agradecer primeiramente a minha família, especialmente a minha mãe, a quem dedico este livro, pela torcida e pelo apoio recebido durante os anos de preparação da tese. Tenho de agradecer também a Maria, auxiliar que me aliviou o lado doméstico, apesar de não entender muito bem o significado de tantas horas passadas diante de um computador.

A meus filhos, Rodrigo, Juliana e Fernanda, que souberam entender a importância desse projeto de vida, e conviveram com bastante sabedoria com uma mãe ora "distraída", ora tensa, especialmente durante a finalização da tese. E ao Guerra, companheiro de todas as horas, agradeço pela sua leveza de ser. A meus familiares, todo o meu sentimento.

Um agradecimento especial a algumas pessoas que me auxiliaram nos primeiros passos dessa pesquisa: a Hugo Paiva, então assessor do Colégio São Vicente de Paulo, que me concedeu as primeiras luzes sobre os complicados meandros da presença da Igreja no Brasil, a Luiz Alberto Gomez de Souza, militante de primeira hora, pelas preciosas indicações sobre os militantes da Ação Católica, e a Myriam Sepúlveda, interlocutora competente, pela leitura crítica da argumentação teórica.

Mas não poderia deixar de agradecer também a todos os militantes que me receberam para o resgate da memória da Ação Católica. Seus depoimentos revelam a força desse movimento religioso num momento muito rico da Igreja Católica. E faço um momento de reverência para alguns entrevistados que já se foram: Vinícius Caldeira Brant, Herbert de Souza e Padre Henrique Lima Vaz.

Aos meus companheiros de trabalho do Departamento de Sociologia da PUC - Rio, especialmente Eduardo Raposo e Sarah da Silva Telles, pelo estímulo, e a Ronaldo Castro, primeiro leitor da versão que agora finalizo.

Não posso deixar de agradecer à Universidade de Stanford, especialmente a dois professores que viabilizaram uma pesquisa extensa em tempo tão exíguo: a Clayborne Carson, diretor do Martin Luther King, Jr. Papers Project, por ter me recebido, e pela sua generosidade de colocar à minha disposição o acervo pessoal de sua própria pesquisa sobre o Movimento dos Direitos Civis; e a George Fredrickson, do Departamento de História, pelas valiosas indicações bibliográficas sobre a emancipação dos escravos americana, que compensaram o tempo curto que tinha em Stanford.

A Capes, pela bolsa de estudo que viabilizou meu mestrado e doutorado, e ao CNPq, que me concedeu uma bolsa-sanduíche para a pesquisa nos Estados Unidos.

Foi o IUPERJ a instituição onde tive o privilégio de fazer minha formação como socióloga. Agradeço ao seu corpo docente pela competência intelectual e dedicação à vida acadêmica. Um agradecimento especial ao Prof. Nelson do Valle, meu orientador de mestrado, a Maria Alice Rezende de Carvalho, pelos comentários valiosos durante a defesa da tese, e aos professores Carlos Hasenbalg, Elisa Reis e José Murilo de Carvalho, pelos cursos de leitura orientada, cursos que foram dando as pistas para o caminho por mim percorrido. Agradeço ainda a Valéria, Lia e Simone, pelos anos de apoio na secretaria e na biblioteca; e a Cláudia, do setor de publicações, pela ajuda nos mistérios da informática para a formatação final desse texto.

Todo esse esforço de pesquisa empreendido nesse período teve o reconhecimento do próprio IUPERJ, que me conferiu o prêmio de melhor tese de sociologia no ano 2000, viabilizando, assim, a publicação da tese. Agradeço, portanto, ao IUPERJ e à Editora UFMG a concretização desta obra.

Deixo para o final a pessoa que me inspirou a escrever este livro, e que me auxiliou na preparação do projeto de pesquisa. Devo a José Murilo de Carvalho sugestões valiosas e dedicação como orientador atento. Sua competência acadêmica foi um estimulo para lidar com as questões que iam

surgindo ao longo do processo, e sua exigência intelectual transmitia sempre a sensação de segurança no período de construção do texto. Fica o sentimento de eterno agradecimento.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Direitos humanos e cidadania são concepções que surgiram no momento em que o indivíduo passou a ser o fundamento ontológico para a organização dos diversos Estados nacionais do mundo ocidental. Ganharam estatuto jurídico ao serem incluídas na pauta das discussões políticas no período de construção dos diversos Estados - nação que se formavam, principalmente no século XIX. Quando valores como liberdade e igualdade deixam de ser apenas ideias filosóficas e passaram a estar presentes nas diversas constituições nacionais que foram elaboradas nos dois últimos séculos no Ocidente. Quando a organicidade da visão de mundo religiosa cede lugar a explicações seculares do social que vêm ao encontro das novas relações sociais contratualistas que surgem com a burguesia, com o enriquecimento crescente da esfera pública, cujas bases passam a ser o pluralismo não só religioso, mas também político. A partir daí, as concepções de cidadania e direitos humanos passaram a ser referências para novas reivindicações, tornando-se a ideia de cidadania a orientação consciente na constante luta por mais direitos.

Mas para que a discussão sobre cidadania e direitos tenha validade sociológica, ela deverá estar sempre relacionada a contextos sociais específicos, nos quais a cidadania possa ser exercida e os direitos sejam assegurados. Sai, assim, do campo filosófico e passa a ser uma das discussões sociológicas mais presentes, visto estar diretamente vinculada à própria configuração da sociedade. Dessa forma, o grau de cidadania que os membros de uma determinada sociedade são capazes de possuir pode ser um excelente indicador para o entendimento das relações sociais aí construídas, para a compreensão do nível de seu processo civilizatório, e para o entendimento da formação do Estado - nação. Está sempre implícita a necessidade de haver um consenso a respeito de quem pode exercer sua condição de cidadão, e de que maneira os direitos podem estar assegurados e defendidos nos acordos específicos de cada país. Cidadania, portanto, pode ser pensada como a possibilidade que os membros de qualquer comunidade política têm de usufruir os diversos tipos de direitos aí disponíveis.

Foi assim que o interesse pelo estudo da cidadania e direitos humanos levou-me à constatação de que é impossível falar de cidadania sem que ela esteja relacionada ao modo com que as sociedades ocidentais conseguiram ampliar as conquistas dos direitos humanos e passaram a usufruí-los nas Constituições de cada país. E quando se analisam as lutas sociais e políticas dos dois últimos séculos, pode-se perceber que estas podem ser definidas como o resultado da constante reivindicação por direitos feita por grupos cada vez mais amplos. Foi assim com os direitos políticos conquistados pelas mulheres, com os direitos sociais pelos operários, ou com os direitos civis pelas comunidades segregadas. Dessa forma, direitos humanos têm seu fundamento na história das sociedades e são adquiridos em acordos específicos sintetizados nas diversas constituições de cada país, ainda que exista um consenso universal a respeito das orientações mínimas para sua observância, o que ficou cristalizado na Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas de 1948.

Entretanto, quando tentava utilizar a extensa argumentação teórica existente a respeito de direitos humanos e cidadania na análise da sociedade brasileira, ficava sempre a sensação de que andava por caminhos tortuosos, quando não incoerentes. Isso porque as propostas e reflexões mais pertinentes sobre cidadania sempre esbarram na profunda desigualdade da sociedade brasileira. Afinal, como falar em cidadania e direitos humanos quando grande parte da população brasileira não tem acesso à mínima possibilidade de pertencimento e de usufruto de direitos civis, políticos e sociais? Quando grandes segmentos da sociedade são marginalizados, não restando nenhuma condição de reivindicação por parte desses grupos? Ficava também a sensação de estar deixando de fora um imenso contingente que não tem sequer capacidade cognitiva de perceber o quanto lhe é negado em termos de participação política, social e econômica. E ficava ainda o desconforto de que as nuances da discussão sobre cidadania somente poderiam ser aplicadas de forma plena àquelas sociedades que já haviam alcançado as condições de satisfazer minimamente suas necessidades de sobrevivência humana de maneira ampla e irrestrita. Por conseguinte, cidadania, identidade, sociedades multiculturais fariam parte de uma discussão para a sociedade “pós-industrial” que não poderia ser incluída na pauta das nossas questões, visto que ainda estaríamos lutando para que as condições iniciais estivessem dadas para que as conquistas dos diversos

tipos de direitos humanos pudessem ser feitas de maneira cada vez mais ampliada e para segmentos cada vez maiores da população brasileira.

Por outro lado, havia também a vontade de aprofundar algumas das causas que representavam impedimentos ou constrangimentos para o alcance do pleno exercício da cidadania no Brasil. E surgiu a ideia de estabelecer uma comparação com um modelo de organização social de outro país que já alcançara esse patamar mínimo de direitos conquistados, aparecendo os Estados Unidos como um modelo alternativo na construção da cidadania por terem uma organização sociopolítica que já lograra há muito tempo a estabilidade para as práticas democráticas, cujas bases criavam condições para uma participação muito extensiva de sua população para o usufruto da cidadania plena. Surgiu, assim, a ideia de estabelecer as diferenças culturais entre os dois países no que diz respeito à cidadania.

A princípio pensei em fazer um contraste da questão racial lá e cá, com o objetivo de analisar o problema da identidade coletiva e da participação em movimentos sociais. Afinal, a comunidade negra segregada aparece sempre como uma questão instigante no modelo liberal-democrático americano da "terra prometida". Entretanto, um aspecto dessa discussão foi surgindo com força, quando comecei a analisar as diferenças da questão racial no momento da emancipação dos escravos nos dois países. Comecei a perceber a importância do papel da religião nesse processo e como as religiões preponderantes – a protestante e a católica – participaram ou se omitiram diante da questão dos escravos. Foi então que tomei a decisão de estabelecer o contraste entre os dois países a partir da análise dos próprios valores religiosos que prevaleciam nas respectivas visões de mundo, no sentido de ver que tipo de munição elas poderiam fornecer para a construção da cidadania em um sentido ampliado.

Assim sendo, restringi a análise da comparação entre os dois países ao fator religioso, que passou a constituir o eixo para estabelecer que tipo de participação pode ser logrado no contexto sociopolítico mais amplo a partir da própria vivência religiosa. E nessa análise é fundamental ver de que maneira a religião vai se relacionar com esse contexto e influir na construção das relações sociais aí estabelecidas, sendo mais adequado falar de uma esfera religiosa, pois traduz melhor o dinamismo implícito nesta relação. Nessa perspectiva, estão incluídos vários aspectos, alguns internos – que vão desde a variedade de valores religiosos que configuram a visão de

mundo preponderante, passam pelas instituições e espaços criados para a prática religiosa, até os atores que aí atuam – e outros externos, principalmente aqueles referentes às relações que se estabelecem com o Estado - nação. A redução do foco de análise ao aspecto religioso para estabelecer um viés comum às duas sociedades contribui para o estudo das diferenças culturais mais amplas, na medida em que a religião ajuda a estabelecer um traço cultural próprio.

Mas não se trata de fazer uma análise institucional do protestantismo e catolicismo. Há uma extensa bibliografia a respeito e tal análise não enfatizaria aqueles momentos específicos nos quais as duas esferas religiosas podem ter relevo para a promoção distinta da cidadania. O que importa é apontar como a religião é capaz de gerar processos que levem a mudanças na sua orientação e que fatalmente vão influir na possibilidade de atuação na própria sociedade. Esse é um caminho em que é preciso considerar não só a especificidade das éticas católica e protestante no que se refere à configuração de uma visão de mundo própria, mas também a capacidade que têm os atores de utilizar os recursos aí fornecidos de maneira inovadora. Nesse processo, é preciso ressaltar tanto a importância dos valores religiosos que norteiam cada visão de mundo, e que vão certamente configurar éticas distintas, quanto à capacidade que tem cada esfera de gerar novas leituras desses valores. Isso vai permitir que possam então, ocorrer, de tempos em tempos, mudanças de orientação que têm o potencial de influir profundamente no tipo de participação promovido a partir daí, originando novos modos de inserção no contexto mais amplo, que vão além da participação religiosa em si, como pode ser verificado na análise dos momentos históricos selecionados.

A grande inspiração – e ponto de partida para a análise que faço a seguir – vem da observação feita por Weber a respeito das afinidades eletivas entre protestantismo e democracia. Assim, o percurso teórico começa com Weber, Troeltsch, Berger, Giddens e Schulchter, que apontam as principais características de relevância sociológica nas teodicéias católica e protestante. Esse início teórico permite apontar as idiossincrasias de cada visão de mundo religiosa e que vão elucidar o maior – ou menor – grau de envolvimento nas questões sociais, ajudando, assim, a entender como determinada esfera religiosa vai ser capaz de promover maior possibilidade de construção da cidadania do que outra. Vai ser visto como determinado *ethos* religioso gera maior capacidade de inserção social, e guarda mais

afinidade com o pluralismo crescente que é característico da construção da esfera pública da sociedade ocidental.

Uma segunda etapa será a análise da transformação pela qual essas distintas visões de mundo passaram quando foram transladadas para as colônias americana e brasileira e se tornaram o modelo religioso a ser desenvolvido nas novas terras. Veremos que é impossível entender o catolicismo e protestantismo cultivados no Brasil e Estados Unidos sem que sejam considerados os seus contextos específicos, onde vão sofrer as influências da própria formação social que era então construída. Veremos, portanto, como o protestantismo americano, realizado na sua forma plena com o puritanismo, e o catolicismo brasileiro podem explicar algumas das mudanças de orientação que ocorreram em ambas as esferas religiosas, uma vez que estas estão intimamente relacionadas ao contexto sociopolítico em construção nos dois países.

E aí surge a importância de uma terceira etapa: a análise de momentos históricos específicos de cada país, que comprova os pressupostos teóricos observados. Primeiramente, vai ser analisada a maneira como a esfera religiosa dos dois países conviveu com a emancipação dos escravos, quando pode ser visto que as diferenças apontadas na parte teórica elucidam a diferença de participação em relação à mesma questão. Num segundo momento, serão analisados dois movimentos ocorridos no século XX, o Movimento dos Direitos Civis americano e a Ação Católica brasileira, quando fica evidente a importância dos valores religiosos para a orientação que leva ao engajamento na esfera pública e, consequentemente, à ação social. Esses dois momentos compõem a parte central da análise deste livro, quando procuro mostrar que o engajamento é possível quando se trata de valores religiosos libertadores, que ajudem na ampliação da capacidade cognitiva do cristão, que, por sua vez, passa a ter maiores condições de participação cidadã, mas sem ter de abdicar de sua condição de cristão. É o que ficou evidente no relato feito por vários militantes dos dois movimentos: a vivência religiosa permitiu novo exercício de cidadania e engajamento em movimentos que não eram necessariamente religiosos.

A Ação Católica e o Movimento dos Direitos Civis mostram como a esfera religiosa foi fundamental para novas propostas de participação cidadã, especialmente porque vai propiciar que grupos excluídos em ambas

as sociedades passem a contar com novas condições, tanto em termos de recursos quanto de valores para uma nova leitura do que é ser cristão; quando ser cristão passa a ter como fundamento a participação radical na transformação das estruturas sociais que oprimem e limitam. Dessa maneira, ela passa a ocupar um lugar de preeminência para a inclusão de grupos historicamente marginalizados do contexto sociopolítico. Vai prover os atores de um novo pensar religioso que significa um caminho inexorável para a ação social, substituindo a esfera mais ampla que é negada a esses grupos. Assim sendo, esta esfera adquire uma dimensão inteiramente nova e de grande significação para a construção da cidadania plena, quando valores religiosos fornecem um novo *rationale* e um sentido renovado para a vivência religiosa. E essa prática pode mesmo levar à ampliação da visão de mundo necessária para a maior inserção do cristão/cidadão no contexto mais amplo.

CAPÍTULO I

O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DO MUNDO: NOVA ONTOLOGIA DO SOCIAL

> *A ética religiosa penetra na esfera da ordem social com níveis de profundidade diversos. Isso não se deve unicamente à diferença entre a vinculação mágica e ritual e a religiosidade, mas também depende, sobretudo, dos princípios que tal religiosidade assume a respeito do mundo.*
>
> *Max Weber*

As grandes teorias que surgem a partir do século XVII, substitutas da cosmologia aristotélica e cristã, são grandes narrativas seculares que traduzem novas formas de organização social do mundo ocidental, cujo referencial passa a ser o indivíduo portador de direitos. A relação entre indivíduo e sociedade assume contornos mais precisos com o ideário iluminista do século XVIII, para chegar às teorias liberais, socialistas e comunitaristas do século XIX. No nível filosófico representam concepções novas e o fundamento epistemológico passa a ser o indivíduo portador de direitos naturais. E também o momento do surgimento dos Estados nacionais, do Estado de direito e da sociedade civil, e nas primeiras análises sociológicas, Marx, Durkheim e Weber fornecem chaves analíticas das mais abrangentes para o entendimento do processo de secularização da sociedade moderna. São, em suma, mudanças profundas em direção a uma visão de mundo secularizada e centrada no indivíduo.

Há uma extensa discussão a respeito das influências mútuas entre as novas formas econômicas de relações de produção com a crescente secularização do mundo. No entanto, deixando o aspecto econômico propositadamente de lado, pretendo inicialmente analisar de que maneira o processo de secularização representou a primeira referência para o surgimento de um indivíduo com direitos inalienáveis. Essa mudança

profunda, de uma visão cosmocêntrica para uma visão antropocêntrica, implica uma série de transformações nas relações sociais, e o fator religioso representa um importante componente desse processo. Este é um bom ponto de partida para a análise da relação entre valores religiosos e construção da cidadania. Ao verificar como a nova ontologia é equacionada por duas esferas religiosas distintas – a católica e a protestante – creio poder apontar de que maneira cada uma apresenta, ou não, a afinidade eletiva enfatizada por Weber entre puritanismo e modelo político democrático.

A secularização, portanto, ocupa papel central na análise que segue, pois é meu interesse apontar as novas relações que foram surgindo entre a esfera religiosa e a esfera política autônoma, a partir do momento em que a esfera pública passa a ser construída sem a chancela da esfera religiosa. Secularização deve ser entendida aqui como a passagem da religião para o mundo subjetivo, quando a religião passa a ser uma das diversas interpretações de vida que o indivíduo tem a seu dispor. É, assim, a passagem da religião para a esfera privada, o que vai imprimir padrões distintos na sua relação com o espaço.

Essa passagem da religião para o privado é mesmo condição fundamental para a efetiva participação do indivíduo na esfera pública e representa um componente importante para o marco teórico desenvolvido aqui. E nesse momento, quando a religião deixa de ser a esfera global, é importante considerar duas consequências essenciais decorrentes daí: não só é necessário analisar as mudanças externas à esfera religiosa, no que concerne às novas relações que se estabelecem entre esta esfera (agora o mundo privado) e a esfera pública (agora ampliada), mas é igualmente importante fazer o caminho de volta e ver como as mudanças internas ocorridas na própria esfera religiosa contribuem para o enriquecimento da vida social que, por sua vez, vai sendo cada vez mais diferenciada. Em resumo: trata-se de ver, portanto, como distintas esferas religiosas, particularmente a protestante nos Estados Unidos e a católica no Brasil, convivem com a crescente secularização do mundo, para que seja possível precisar de que maneira elas aportam para o enriquecimento da nova esfera pública.

A passagem da religião para o mundo privado possibilita a realização do que Habermas chama de “projeto de modernidade”, quando esforços se concentram em desenvolver uma ciência objetiva, a moral e leis universais,

e a autonomia da arte, de acordo com suas lógicas específicas, formando urna esfera pública cada vez mais diferenciada. E, portanto, um processo de perdas e ganhos para a esfera religiosa: ao mesmo tempo em que perde a hegemonia da visão de mundo global, adquire aos poucos uma autonomia que vai ser condição mesma para que a esfera religiosa possa promover a participação efetiva nessa nova configuração social. [1]

A concepção de *esfera social* de Hannah Arendt é fundamental para o entendimento das transformações ocorridas nas esferas pública e privada. Segundo a autora, a esfera social surge como consequência do individualismo moderno, no momento em que o indivíduo passa a ser capaz de participar da esfera pública, mas tendo salvaguardados seus direitos individuais. Para Arendt, trata-se de uma síntese das esferas pública e privada, quando os interesses privados passaram a ser defendidos pelo Estado, no momento em que a sociedade moderna "conquistou a esfera pública". É a esfera possível, com o surgimento da sociedade de massas, quando há não só uma ampliação, mas também uma crescente complexidade para a participação nessa esfera pública. Ou, como a define bem Habermas, é a relação moderna entre as esferas pública e privada, vale dizer, é a "esfera privada da sociedade que se tornou publicamente relevante". De qualquer modo, é a instância na qual as pessoas são capazes de agir de maneira concertada, havendo como pressuposto um determinado grau de liberdade e igualdade. [2]

O surgimento da esfera social e a passagem da religião para a esfera privada não significam de modo algum a perda da importância da religião para a análise sociológica. Muito pelo contrário, pode-se concordar com Riis, que ressalta o importante papel da religião para a sociologia em geral, uma vez que o processo de secularização não significou qualquer diminuição da relevância da religião e dos seus valores implícitos, mas, sim, uma *mudança*, tanto interna quanto externa, da vida religiosa. Por

[1] Para a análise da passagem da religião para a esfera privada, ver BERGER. *The Sacred Canopy*; SCHLUCHTER. *Rationalism, Religion and Domination*, ou ainda HABERMAS. *Theory of Communicative Action*, v. 1.

[2] Em *A condição humana* (1993), Arendt ressalta que essa esfera é possível quando se dá a ascensão do privado (no que chama de riqueza privada ou privatividade) para o público (o comum) nas sociedades modernas, sendo muito distinto das esferas pública (esfera da liberdade) e privada (reino das necessidades) no sentido grego e romano. Ver ainda HABERMAS. Mudança estrutural da esfera pública, p. 33.

conseguinte, no momento em que a religião deixa de ser a esfera global, é necessário seu estudo relacionado às outras esferas na diferenciação crescente desse mundo secularizado, porque a partir desse momento a religião, retirada para a vida privada, pode vir a se constituir em importante instância que leve à participação do indivíduo no mundo, isto é, na esfera social de Arendt. [3]

Não é por outra razão que o interesse sociológico pela mudança ocorrida na esfera religiosa não deve restringir-se à descrição das mudanças ocorridas nas esferas católica e protestante, mas deve enfatizar, sobretudo, sua *relação* com as outras esferas da vida. E nesse processo, cabe analisar as distintas *Weltanschauung* resultantes do ser protestante e do ser católico para ver como aportam para a construção da esfera social. Como diria Bourdieu, é preciso ver de que maneira o "*habitus religioso*" está presente nas respectivas visões de mundo, particularmente naquelas que nos interessam, as do Brasil e dos Estados Unidos. Isso partindo ainda da premissa de que a racionalização ocidental, que traz nova autonomia dessas esferas, não significa tampouco que as pessoas ajam racionalmente o tempo inteiro. Há valores religiosos que resultam ser norteadores para a formação de visões de mundo específicas, ou seja, traduzem exigências às quais os atores se veem obrigados a seguir e que levam a uma ação social determinada, para usar a concepção weberiana de *ação orientada por valor*, quando a ação não tem sentido no resultado, mas, sim, na sua própria especificidade e obedece a um "mandato" que o ator sente dirigido a ele.

Analisar os valores inerentes ao individualismo é um bom caminho para se relacionar o novo indivíduo que surge no processo de racionalização do mundo ocidental com o contexto sociopolítico mais amplo. Pode contribuir para o entendimento de como esses valores foram-se relacionando com os valores religiosos que também estavam sofrendo profunda transformação. Habermas lembra que a racionalização cultural das sociedades modernas, que compreende os elementos cognitivos, estéticos (expressivos) e morais (avaliativos) oriundos da tradição religiosa, e que inicialmente guardavam uma certa afinidade com o contexto religioso, vai trazer uma crescente tensão entre essas três esferas de valor e a visão de

[3] Ver RIIS. *Acta Sociológica.* Dentro desse marco teórico, fica rejeitada a perspectiva que via a secularização como o fim inevitável da religião, com o desenvolvimento científico e humano do mundo moderno, na linha de Comte, Marx e Durkheim.

mundo religiosa. E essa tensão – ou ainda a ausência dela – é uma pista importante para a análise que faço a seguir, quando é preciso se deter para ver de que maneira os novos valores subjacentes à concepção do indivíduo se afinavam, ou não, com as transformações que então ocorriam na esfera religiosa.

O processo iniciado com a Reforma representa o momento religioso mais exemplar desse tempo de mudança na esfera religiosa, quando novos rumos para afinidades distintas entre religião e política foram pensados. Nesse processo surgem dois traços que vão contrastar profundamente com a prática religiosa católica: não só a religião perde seu caráter universal, e passa a ser uma das tantas esferas disponíveis no processo de secularização, mas também, a liberdade de pensamento passa a ser condição para a prática religiosa protestante. E uma guinada fundamental que certamente imprime novos rumos nas relações entre as esferas religiosa e social. Torna-se, portanto, necessário verificar as possíveis convergências que surgem nessa nova relação, e que possivelmente vão resultar em possibilidades diferenciadas para a ação cidadã.

Três aspectos relacionados a essa discussão são importantes: a) os conceitos subjacentes ao individualismo que vão decididamente imprimir nova dinâmica nas relações sociais; b) o significado da Reforma, ao trazer um novo *ethos* religioso, com uma mudança profunda na relação do fiel com o mundo, pois privilegia valores religiosos que vão ter um potencial crescente para promoção de novo tipo de engajamento na esfera social; c) esses dois pontos permitem apontar se a prática religiosa confere ao fiel/ cidadão uma maior autonomia e maior capacidade de desenvolvimento pessoal na esfera social. Não só pode ficar mais fácil entender as novas relações estabelecidas entre esfera religiosa e esfera mais ampla, como também possibilita ainda analisar de que maneira visões de mundo religiosas distintas vão promover esse indivíduo, agora um cidadão que gradualmente começa a lutar por seus direitos. Mas vamos por partes: é preciso ver que valores inerentes à ideia de indivíduo são esses, e como esse indivíduo é visto em cada esfera religiosa para que as afinidades eletivas entre religião e democracia possam ser elucidadas.

O individualismo: de *universitas* para *societas*

Apesar de a concepção de indivíduo portador de direitos se originar na própria concepção judaico-cristã, esse indivíduo ficou subsumido até o final da Idade Média a um mundo indiferenciado, quando ainda predominava a concepção de organicidade de mundo, sendo a sociedade um todo – *universitas* – onde a cada um estava assignada uma função, sendo o indivíduo aquele que tinha principalmente deveres na manutenção da ordem social.

O individualismo é o resultado de um processo lento da passagem dessa visão orgânica do mundo – momento em que o indivíduo não tinha escolha fora da Igreja e tudo se resumia a uma questão de ter mais ou menos crença – para um mundo que se abria aos poucos para novas concepções: uma diferenciação crescente, uma pluralidade de concepções de mundo inexistentes até então, e o surgimento do direito de caráter universal. Pode-se concordar com Bobbio, quando este afirma ser a separação do direito da teologia a pedra fundamental para que se comece a pensar no indivíduo como portador de direitos naturais. A partir desse momento, vêm primeiro os direitos, depois os deveres. Os defensores dos direitos naturais passaram a ver o indivíduo como o fundamento epistemológico, *e pensar a sociedade civil como forma de organização cujo* ethos *era o da associação* – societas – *para as novas práticas econômicas contratualistas da burguesia nascente.* [4]

Mas é preciso cautela ao falar de direitos naturais. A importância sociológica da concepção de indivíduo portador de direitos somente existe quando essa concepção está relacionada à cidadania, vale dizer, quando se analisa a *construção* da ideia de direitos inalienáveis nos Estados nacionais, que passam a ser garantidos e defendidos pelo Estado, e que vão ser – mais, ou menos – observados pelos Estados - nação em formação no século XIX. Portanto, a concepção de direitos humanos defendida aqui vai ser aquela que preconiza que são direitos históricos que surgem a partir de acordos específicos prescritos nas diversas constituições nacionais. E no que se

[4] Não cabe aqui uma discussão aprofundada do modelo jusnaturalista e contratualista do direito moderno. Ver BOBBIO. *Sociedade e Estado na filosofia moderna*, para a análise da concepção do estado civil de Hobbes, Locke e Rousseau e da gênese do Direito racional e universal. Ver ainda *A era dos direitos* para a análise da construção histórica dos direitos humanos.

refere às esferas religiosas específicas, é importante ver de que maneira a nova concepção universal de direitos humanos representou um reforço ou uma ameaça para suas práticas. Afinal, no momento em que surge a possibilidade de se pensar o indivíduo de uma forma nunca vista até então – um indivíduo a quem é acenado uma série de oportunidades novas de enriquecimento individual e de conquista de autonomia – vai haver certamente uma mudança profunda na relação desse indivíduo com as diversas esferas religiosas.

E aqui há um movimento de mão dupla indispensável no tripé homem/religião/sociedade, quando passa a existir um dinamismo inusitado nessa relação: o caráter organicista de sociedade que prevalecia desde sempre começou a ceder lugar a relações que estavam baseadas na autonomia do sujeito e na possibilidade de mudança de seu lugar no mundo, e quando, mais do que deveres, começam a ser reivindicados os direitos individuais, passando a esfera social a oferecer possibilidades de opções aos indivíduos, com um pluralismo crescente. Nesse novo leque de opções, entre elas a escolha das diversas denominações protestantes, surge então um indivíduo com maior possibilidade de ser agente. E a ética protestante, especialmente a puritana, está mais afinada com esse processo de modernidade, e representa a esfera religiosa que melhor vai propiciar interação com a esfera social, imprimindo um novo sentido para a agência humana. Como lembra Turner, "o individualismo emerge da tradição protestante ascética com sua ênfase na autonomia, na atividade e na responsabilidade." 5

Mas cabe a pergunta: de que maneira a concepção moderna de indivíduo pode enriquecer a presente análise? Steven Lukes faz uma conceituação e contextualização das ideias germinais do individualismo e mostra que conceitos como dignidade do ser humano e autonomia assumem novas dimensões já a partir do Renascimento, e, num momento posterior, passam a ser valores a serem alcançados quando começam a fazer parte do ideário iluminista. E Lukes aponta as concepções que se tornaram o

[5] *Religion and Social Theory*, p. 164 (tradução minha). Nesse capítulo Turner faz a análise do individualismo como ideologia e defende a ideia de que é difícil mostrar que o individualismo é uma condição ideológica da produção capitalista. Mostra como o individualismo nasce de uma tradição de dissidência: a dissidência dos protestantes dos católicos, e da burguesia das relações feudais de propriedade. Ver ainda WEBER. *Economía y sociedad*, para as afinidades entre religião e política.

fundamento da ideia moderna do indivíduo: dignidade do homem, privacidade, autonomia, autoaperfeiçoamento, liberdade e igualdade. Levam a uma profunda reorganização nas relações sociais e imprimem nessas relações um dinamismo impensado até o momento. E em nome desse ideário iluminista várias revoluções aconteceram no século XIX em distintos países, numa luta por constante ampliação para a obtenção de direitos civis e políticos. Individualismo é, portanto, "uma doutrina de direitos", na definição de Turner. [6]

A questão de direitos, portanto, não deve ser entendida de forma naturalizada, pois depende, antes de tudo, de um acordo tácito realizado na sociedade, nos seus aspectos legais, geopolíticos e sociais, para que eles possam estar assegurados. É por essa razão que Hannah Arendt recusa a concepção jusnaturalista como absoluto transcendental. Lafer lembra que Hannah Arendt defendia a ideia de os direitos humanos serem um "construído convencional", fruto das leis, normas e costumes que vão sendo estabelecidos em cada organização social. E entre as ideias germinais do individualismo, duas concepções – igualdade e liberdade – vão adquirindo uma relação paradoxal nos diversos contextos nacionais em construção: como analisa Bendix, é cada vez mais complexa a "diferença entre a igualdade que o indivíduo usufrui como cidadão e a desigualdade a que é submetido na sua capacidade econômica". Esses conceitos vão servir de inspiração às distintas constituições que estavam sendo escritas então, e vão representar valores essenciais para os pensamentos religioso e político em transformação no momento. Vão ser mesmo a base epistemológica para as ideologias que surgem no século XIX, confluindo em dois troncos do pensamento ocidental – o liberalismo e o socialismo. [7]

[6] A concepção de individualismo deve ser entendida aqui sempre *latu sensu*: não significa a visão da escola romântica com a manifestação do eu exacerbado, especialmente na literatura, nem a visão negativa que pode ser atribuída ao individualismo pensado como falta de motivação para a ação social na crítica ao liberalismo. Deve ser entendido como a condição mesma para que o ser humano passasse a ter condições de ser pensado como indivíduo autônomo e portador de direitos. Ver LUKES. *Individualism*, para um estudo das ideias germinais do individualismo.

[7] Ver LAFER. *A reconstrução dos direitos humanos*, p. 125, para excelente discussão sobre o pensamento de Hannah Arendt; e ARENDT. A condição humana, para a discussão de Arendt sobre direitos humanos. BENDIX (*Nation-Building and Citizenship*) analisa não só as transformações das sociedades europeias ocidentais, quando as ideias igualitárias

Além da importância ideológica, os conceitos de liberdade e igualdade vão significar valores imprescindíveis no processo de secularização: *liberdade* é o pressuposto universal dos direitos civis e a *igualdade* é mesmo a condição para que esses direitos possam ser usufruídos, como se verá adiante. Arendt sugere que o valor universal dos direitos civis enfatiza a igualdade na esfera pública, resguardando a diferença para a esfera privada. É, antes de tudo, o *direito a ter direitos* que está implícito quando um mínimo de igualdade é alcançado na esfera pública. Este é um ponto crucial para a discussão de cidadania porque o processo contínuo de inclusão de setores cada vez mais amplos da sociedade leva a uma maior possibilidade de realização da própria cidadania. É o momento em que passa a existir a possibilidade – de fato e de direito – de persecução da autonomia e enriquecimento pessoal para a dignidade da pessoa humana, assim como a possibilidade de participação política.

E no tempo de profundas transformações, a Reforma, que colocou outra ênfase na responsabilidade individual para a salvação, trouxe, por certo, uma mudança significativa para a vivência religiosa. Daí vem a necessidade de analisar qual é a importância dos valores do ideário iluminista mencionados anteriormente – autonomia, auto - aperfeiçoamento, igualdade e liberdade – para ver como foram equacionados nas visões de mundo católica e protestante. A análise dos valores que são essenciais para cada uma das duas visões de mundo religiosas pode trazer novas luzes para esclarecer esta diferenciação, sendo que o modo como esses valores são vivenciados em cada uma dessas esferas vai ser fundamental para a diferenciação e afirmação da cidadania possível. É ainda importante porque o conceito abstrato de indivíduo, apesar de ter sido o fundamento para rupturas de ordens sociais tradicionais e crucial, para reivindicações nas formas de direitos legais, é "pré-sociológico", como diria Lukes. Marx faria a mesma objeção, pois os indivíduos devem estar ligados às suas condições e relações históricas, sendo o ser humano um ser social por excelência, não

destroem as relações tradicionais de respeito, obediência, mas também o contraste tocquevilliano da França revolucionária com a América democrática.

existindo, portanto, o indivíduo abstrato do pensamento iluminista: "uma ficção", diria ele. [8]

Mas é a intenção enfatizar o caminho de mão dupla ocorrido nesse processo de mudança nas relações sociais. Partindo da premissa de que houve mudanças na esfera religiosa com as alterações profundas na composição das esferas pública e privada, é de esperar que essas esferas religiosas distintas tenham promovido possibilidades de construção de cidadania igualmente distintas. Para isso cabe uma pergunta-chave inicial: como esse indivíduo novo, portador de direitos, é visto pela Igreja Católica e pela Protestante? Qual é a compatibilidade entre protestantismo/catolicismo e a visão de mundo secularizada? De que maneira foram equacionados os valores inerentes a essa nova ontologia do social – principalmente a relação paradoxal entre liberdade e igualdade apontada por Bendix – para o autoaperfeiçoamento do indivíduo, no momento em que lhe foi dada, pela primeira vez, a possibilidade de mudar sua posição original no mundo?

Essas respostas passam pela relação entre os valores centrais do individualismo e os valores religiosos predominantes nas ontologias protestante e católica para ver de que maneira representam um referencial relevante de que dispõe o indivíduo no seu mundo cognitivo. Num segundo momento, será possível ver se este referencial permite levar à solidariedade social, que é mesmo pré-condição para a existência da possibilidade de ação social.

Catolicismo/protestantismo: do reino dos Céus à labuta na Terra

Há diversas interpretações sobre o papel da religião nas sociedades modernas ocidentais e sobre o seu destino nas sociedades secularizadas. Mas há uma unanimidade na sociologia da religião em entender que o

[8] Ver MARX. *A ideologia alemã*, p. 119. Nesse capítulo Marx faz um ataque às considerações filosóficas sobre a liberdade pessoal que "os indivíduos desfrutam ao acaso". Em outro texto, *A questão judaica* (1991, 118), Marc reconhece que Lutero "libertou o homem da religiosidade externa porque erigiu a religiosidade no interior do homem", não sendo ainda a solução porque "emancipou o corpo das cadeias porque sujeitou de cadeias o coração". Assim, o protestantismo representou a "colocação do problema", mas não foi a verdadeira solução para o povo alemão, solução que, para Marx, estaria na emancipação histórica do proletariado e da filosofia.

processo de secularização das sociedades ocidentais propiciou dois caminhos opostos para as visões religiosas, protestante e católica: foi mesmo o caminho irreversível para o *ethos* protestante, pois a vivência nesse mundo secularizado era sua única possibilidade de realização, mas foi um caminho que promovia grandes resistências no mundo católico, visto que colocava em questão a própria razão de ser de sua cosmologia.

Explico-me: a nova concepção de indivíduo do ideário iluminista representava uma grande ameaça à concepção católica de mundo em duas direções bem marcadas: no nível da Igreja-instituição, colocava em xeque a estabilidade promovida pela organicidade da visão de mundo católica, com sua ênfase na hierarquia e centralização da prática religiosa e o conservadorismo nas relações sociais; já no plano individual, ou melhor, na prática religiosa do próprio cristão, desafiava a individualidade que era tradicionalmente cultivada no catolicismo, e que levava o católico a viver sua religiosidade num mundo interior. Nessa individualidade não estava contemplada nenhuma autonomia do cristão, pois a visão de mundo religiosa, católica continuava a impor uma verdade absoluta, nem tampouco lhe era cobrado uma coerência entre a vivência religiosa e sua participação no mundo. Bastava para atingir a graça que fizesse "as boas obras" e mantivesse sua obediência e lealdade à esfera religiosa.

A discussão de direitos individuais não podia ser incluída na pauta da esfera religiosa católica porque contradizia a essência mesma de sua prática religiosa. Nessa prática, não estavam contemplados os *direitos individuais*, mas prevalecia o *direito cristão*.

Enquanto no primeiro estavam implícitas as liberdades de pensamento, de opinião, e de expressão, liberdades que se afinavam com a prática protestante, o direito cristão mantinha a visão cosmocêntrica católica inalterada, não constituindo nenhum desafio à prerrogativa da Igreja Católica que se arvorava detentora do monopólio da verdade absoluta. O direito cristão do católico, portanto, era apenas um direito formal à participação nas práticas religiosas, observando sempre a necessidade de o fiel reconhecer obediência e respeito à hierarquia em um mundo em que prevaleciam muito mais deveres do que direitos.

Mas aqui já estou falando de distintas visões de mundo católica e protestante e cabe fazer uma conceituação de ambas para mostrar duas questões que surgem nessa discussão: por que o *ethos* protestante se afinava

com o modelo democrático então em construção? E como a transformação na esfera religiosa passava pela convivência com essa concepção nova de indivíduo? Entre as várias distinções que poderiam ser feitas entre catolicismo e protestantismo, vão ser enfatizadas aquelas que são esclarecedoras para a diferenciação dos tipos distintos de promoção de participação na esfera social.

A história da Igreja Católica se confunde com a história do pensamento ocidental. Nessa história, a Igreja foi se tornando um poder econômico como resultado dos interesses do papado e da realeza, em detrimento de sua religiosidade inicial. Weber mostra como a organização burocrática que surgiu com a "associação compulsória para a administração da graça" foi fundamental para a universalidade pretendida pela Igreja a partir de Constantino, e a prática religiosa vai aos poucos se tornando um "carisma de sacristia" (*charisma of offices - Anstalt*). Seguindo com sua argumentação, o processo de burocratização da fé, juntamente com a forte hierarquização que passa a prevalecer, traz duas consequências para a prática religiosa católica: não só não exige o envolvimento pessoal do católico na prática religiosa (afinal, isto era com os especialistas, o clero), mas também dava conta de neutralizar as possíveis manifestações carismáticas pessoais, conseguida com a própria burocratização. Schulchter também faz uma análise das mais pertinentes para explicar o desenvolvimento da organização sistematicamente racional da Igreja Católica. Mostra como foi se formando uma instituição institucionalizada e hierarquizada depois da igualdade inicial do cristianismo. E numa análise weberiana do desenvolvimento da Igreja, o autor sugere que sua estabilização interna foi conseguida com a concomitante despersonalização do carisma. [9]

---

[9] Ver WEBER. *As seitas protestantes e o espírito do capitalismo*, p. 368. SCHLUCHTER (*Rationalism, Religion and Domination*) elabora como teria sido o estudo do cristianismo, caso Weber o tivesse tentado, com três impulsos: o primeiro, o carisma puramente pessoal seria transformado em carisma institucional; o segundo impulso seria a transformação das congregações paulinas na estratificação e fragmentação da elite religiosa; o terceiro seria com o impulso dado depois de Constantino na integração externa na estrutura de dominação do Império Romano. Isso leva à despersonalização do carisma, à burocratização e à racionalização da vida religiosa, com o eventual desenvolvimento da Igreja num poder econômico.

E nesse processo de burocratização da administração religiosa foram prevalecendo algumas características determinantes para a sobrevivência da Igreja universal, apostólica e romana, e que vão configurar a visão de mundo católica no planeta durante um longo tempo. Entre as mais, importantes, cabe ressaltar a *hierarquia* na organização do mundo religioso, necessária para a manutenção da universalidade pretendida pela Santa Sé; a *centralização* de poder para que esta *universalidade* estivesse assegurada; o *conservadorismo* necessário para que o poder do catolicismo romano pudesse sobreviver e se expandir; e o restabelecimento da *visão cósmica* do mundo para a ideia de salvação religiosa do católico. Trocando em miúdos, há um distanciamento progressivo das coisas mundanas e a ênfase da salvação é colocada na mediação do clero e pensada para uma vida após a morte. Essa concepção religiosa, que resulta ser centralizadora, hierárquica, autoritária e formal, permite ainda que se expliquem as relações sociais de forma naturalizada, tornando a ideia de salvação descolada da vida mundana.

A naturalização das relações sociais cultivada na cosmologia católica se ajustou como uma luva para a manutenção de relações sociais também autoritárias e hierárquicas, numa "afinidade eletiva" bem distinta. Essas relações sociais imprimiram necessidades distintas na cosmologia católica, visto haver uma "demanda de legitimação", como diria Bourdieu, por parte das classes dominantes, e uma "demanda de compensação" para as classes dominadas. Essa ordem naturalizada requeria sempre um mundo estável para que a harmonia, embora desigual, pudesse ser cultivada.

Por conseguinte, os valores da liberdade e igualdade da concepção individualista eram incompatíveis com o sistema hierárquico e centralizador da Igreja Católica. A liberdade valorizada no catolicismo, principalmente o catolicismo ibérico a ser analisado a seguir, era uma abstração que não promovia nenhum tipo de ação social. A igualdade, por sua vez, era apenas perante Deus e exaltada para uma vida após a morte. Eram, portanto, concepções que justificavam a permanência de bases sociais desiguais. E nesse mundo orgânico reforçado pela Igreja Católica foi se desenvolvendo um indivíduo ao qual eram assignados vários deveres – de obediência, de lealdade, de submissão – e sua liberdade de consciência restringia-se à obediência ao papa.

Esse era o direito cristão do católico. Significava acima de tudo uma constante busca pelo todo harmônico, dificultando o surgimento de uma concepção de direitos onde estivesse implícita a possibilidade da diferença e do pluralismo necessários nas práticas democráticas. A demanda por ampliação da esfera pública, que implicava na sua democratização, assim como o retraimento da religião para a esfera privada, representava um enorme empecilho para o surgimento de organização social baseada na associação de iguais na visão de mundo católica, pois a Igreja estava acostumada a usufruir um poder globalizador em alianças históricas do papado com a realeza. Afinal, cada um sabia o seu lugar na organicidade desse mundo, onde o controle restrito da esfera pública era, assim, mais possível. Durkheim, em *O suicídio*, viu a liberdade de opinião do protestante – o livre-arbítrio – como a diferença mais marcante entre o catolicismo e o protestantismo. Seria a explicação para a multiplicação das seitas, o que representa um forte contraste com a unidade indivisível da Igreja Católica, cujo pensamento predominante era o "horror à inovação".

Já na esfera protestante, o cisma religioso com Lutero significou um dos momentos mais marcantes para a manifestação da valorização do indivíduo. Um dos principais efeitos da Reforma foi a transferência dos ideais monásticos de salvação para a vida de todos os dias, dando início, assim, à inserção religiosa do indivíduo no mundo. Weber viu como fundamental a guinada ocorrida na orientação para a salvação com o protestantismo, pois a partir daí o fiel passou a ser responsável pela sua salvação. Essas duas concepções – inserção no mundo e responsabilidade individual para a salvação – são ideias-chave na visto de mundo religiosa protestante e representaram o primeiro movimento para que a esfera religiosa passasse a estar em condições de promover nova possibilidade de participação, sendo que agora a partir da própria prática religiosa. Há um terceiro componente igualmente importante: a nova liberdade de pensamento embutida na visão de mundo protestante, que vai ser exacerbada no protestantismo praticado nos Estados Unidos. Weber também ressalta que somente onde surgiu uma religiosidade congregacional de caráter ético-racional é que a religião logrou ganhar adeptos nas novas classes burguesas, passando essa religiosidade a influir na sua conduta diária. Porque o indivíduo encontrou nas congregações religiosas criadas livremente nos Estados Unidos uma prática religiosa desprovida de dogmas

e em consonância com as outras associações profissionais às quais podia pertencer.

Mas é preciso cuidado para não estender essa visão ao protestantismo em geral. Giddens, seguindo a argumentação de Troeltsch, faz ver que foi o calvinismo que encerrou o processo histórico iniciado com Lutero, e aponta três aspectos da doutrina calvinista que vão marcar essa direção: primeiramente, foi com Calvino que apareceu a concepção de que o universo só tem significado em função dos propósitos divinos; o segundo aspecto é o de que os desígnios de Deus estão além da compreensão humana; e, por último, aparece a ideia da predestinação. A salvação passa a ser feita sem a mediação da Igreja Católica ou da Igreja Luterana, sendo de responsabilidade exclusiva do indivíduo. Não é por outra razão que o esforço individual torna-se um imperativo e o fiel se encontra em absoluta solidão para ser um dos escolhidos. E nessa incessante busca da salvação, o cristão tem de desenvolver uma intensa atividade profana, tornando o trabalho no mundo material impregnado de sentido ético. [10]

É nesse momento que aparece a ideia de vocação para ser o escolhido. A "vocação" é um fundamento analítico weberiano importante para ajudar a entender essa mudança: a profissão como vocação (*Beruf*) constitui um elemento fundamental no *ethos* protestante para a inserção do indivíduo no mundo, e vai ser indispensável para a harmonização com a esfera social que estava sendo criada nas novas relações socioeconômicas. A partir do momento em que foi necessário ao fiel provar sua salvação na própria vida mundana, a vocação assume um caráter ao mesmo tempo secular e religioso. Como define Dumont, o indivíduo, que vivia *fora-do-mundo* na prática católica, passa a viver *no-mundo* na ética protestante, mudando assim o eixo de tensão entre a ética da convicção e as realidades do mundo. É Weber quem ainda ressalta que a nova ética não teria mais o caráter de um direito sagrado, e que esta não separa o sentir religioso da vida diária, pois este perpassa toda a conduta do cristão.

[10] Ver GIDDENS. *Capitalismo e moderna teoria social*, para uma bela análise do protestantismo ascético weberiano. Ressalta a análise de Weber a respeito de como o calvinismo encerrou o processo histórico do processo de desencantamento do mundo. Ver ainda o próprio Weber para a análise da salvação do católico em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, especialmente os capítulos IV e V ou *Economía y sociedad*, p. 386ff, para a análise das afinidades entre dominações e atividades seculares.

Esta distinção entre as visões de mundo católica e protestante é melhor entendida a partir da diferenciação entre seita e igreja analisada por Weber e Troeltsch. No seu tipo ideal mais puro, a seita rejeita as indulgências eclesiásticas e o carisma oficial; é uma comunidade que tem o ideal de uma "Igreja pura", dos "santos visíveis" e o indivíduo se acha qualificado para converter-se em membro da seita. Há um envolvimento pessoal implícito nesse processo, assim como um sentimento de pertencimento social dos mais importantes. A importância sociológica das seitas para Weber é o fato de a seita ser a comunidade que se constitui como o "aparato de seleção que separa os qualificados dos não qualificados." [11]

Para Troeltsch, enquanto a Igreja logra manter o caráter universalista, conservador e includente (processo que se completa com o tomismo), e tem o desejo de cobrir toda a vida da comunidade, a seita manifesta o desejo de perfeição interior, numa relação direta entre seus membros, sendo que por sua própria natureza é forçada a recusar a ideia de dominar a esfera social. Ainda que ambas as formas religiosas estejam em contato real com o desenvolvimento da sociedade, a Igreja utiliza o Estado para se tornar parte integral da ordem social existente, e tem na classe dominante sua parceira predileta para a manutenção dessa ordem. Assim, ela lança mão da parceria da ordem secular para distribuir a salvação, enquanto o membro da seita insere-se nessa ordem para se reportar diretamente a Deus. [12]

Troeltsch lembra ainda a importância de considerar a evolução do luteranismo ao calvinismo para a diferenciação que foi surgindo na própria esfera protestante, pois foi somente com o calvinismo que se buscou o ascetismo na vida diária, aparecendo, de maneira irreversível, a ideia de predestinação para a salvação. Assim sendo, enquanto no luteranismo e

[11] WEBER. *Economía y sociedad,* p.932 (tradução minha). Para Weber, quanto mais sistemática e orientada para uma "ética de convicção" é a religiosidade de salvação, maior vai ser a tensão em relação às coisas mundanas no sentido de uma constante busca de harmonização. Ver DUMONT. *O individualismo*, outro estudo excelente das visões de mundo católica e protestante.

[12] Ver TROELTSCH. *The Social Teaching of the Christian Churches*, v. 1, p. 331ff, para uma excelente diferenciação entre seita e igreja. Troeltsch também faz uma diferenciação entre seita e denominação que é digna de registro. Para ele, as seitas tendem a se transformar em denominações no espaço de duas ou três gerações, quando passam então a estar mais preocupadas com a manutenção de suas organizações. Como este aspecto escapa ao escopo da análise feita aqui, vão ser utilizados os termos seita e denominação indistintamente, ainda que denominação predomine quando for analisado o contexto americano.

catolicismo havia uma vocação irresistível para a Igreja-instituição e sua forte relação com o Estado, e a ideia de vocação era o ganhar a vida num sentido estático, com o calvinismo aparecem com força as ideias de predestinação e da comunidade santa que perpassam todos os aspectos da vida. É o *calling* do calvinista, que, diante da infinita grandeza de Deus, tinha de provar na sua vida diária sua capacidade para a possibilidade de salvação. Tal mudança no *ethos* protestante vai trazer profundas consequências para a construção da esfera social, visto que a esfera religiosa passa a promover um movimento em direção ao mundo secularizado que vai ser sua própria força.

As distintas concepções de salvação nos dois mundos religiosos trazem características que vão ser fundamentais para a diferenciação de sua relação com a esfera social. Na visão de mundo católica, por causa mesmo do fato de o católico "nascer" na Igreja, e a dispensa da graça ser possível "para o justo e para o injusto", nas palavras de Weber, este católico, diferentemente do calvinista, não se sente responsável por sua salvação, uma vez que a distribuição da graça divina é de responsabilidade da hierarquia eclesiástica. Por outro lado, e como resultado mesmo da dependência aí estabelecida, a "liberdade de consciência" do católico se resume à obediência ao papa.

A ideia de salvação aparece, portanto, como uma das diferenças mais relevantes para as visões de mundo católica e calvinista: enquanto a salvação é através da prática diária de uma ascese cultivada para ser um dos escolhidos para o protestante calvinista, ela se dá através da absolvição para o católico, o que implica a responsabilidade individual para o primeiro e transferência no sentido paternalista para o segundo. Nessa ética de salvação calvinista, são abolidas as "boas obras" com as quais o católico assegurava sua salvação "e que não formavam necessariamente um sistema de vida integrado, ou pelo menos racionalizado, mas permaneciam muito mais uma sucessão de atos isolados", nas palavras de Weber, que ainda observa como os católicos não lograram levar muito longe a racionalização do mundo. É um belo resumo do que se defende aqui:

> O sacerdote era um mágico que realizava o milagre da transubstanciação e que tinha em suas mãos a chave da vida eterna. O indivíduo podia voltar-se para ele arrependido e penitente. Ele dispensava reparação, esperança e graça, certeza de perdão, e, assim, garantia o relaxamento desta tremenda tensão à qual o calvinista

> estava condenado por um destino inexorável, que não admitia alívio algum (...). O Deus do calvinista requeria de seus fiéis, não apenas "boas obras" isoladas, mas uma santificação pelas obras, coordenada em um sistema único. [13]

Comumente os estudos sobre a Reforma mencionam que a abolição dos ideais monásticos está entre os traços mais marcantes trazidos por Lutero, mas há uma outra distinção que vai ser fundamental para o marco teórico construído aqui: a ênfase que o protestantismo em geral dá à educação para que novas gerações possam estar em contato direto com a bíblia. Este vai ser um dos elementos mais diferenciadores para que a prática religiosa possa levar a um envolvimento do fiel "nas coisas do mundo". Dessa forma, a educação, que era mesmo condição para a prática religiosa protestante, vai trazer profundas consequências para o envolvimento posterior do protestante como cidadão, porque é também a condição para a construção do mundo cognitivo, como propõe Habermas.[14] No momento em que esse cristão tem acesso à educação, passa a ser possível até mesmo uma igualdade maior de participação na esfera social, com uma ampliação dos seus recursos pessoais para a participação efetiva. A construção do mundo cognitivo é, portanto, fundamental para esse novo indivíduo, pois é o que lhe permite levar à consciência dos direitos civis e políticos, ou, como diria Marshall, era "pré-requisito necessário da liberdade civil." [15]

---

[13] WEBER. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, p. 81-82. Nesse sentido, a fé do calvinista era completamente racionalizada, base para sua tendência ascética.

[14] A construção do mundo da vida de Habermas – o *lifeworld* – permite que os atores estejam em condições de utilizar os recursos disponíveis no sistema social de maneira autônoma, isto é, quando passa a ser possível o processo de ação comunicativa de Habermas. Este é um conceito que vai ajudar muito na argumentação construída aqui e está consoante com a concepção de esfera social de Arendt. E preciso lembrar que, para Habermas, a modernidade quer dizer participação no espaço público, uma participação não necessariamente política, mas também social e cultural.

[15] Ver MARSHALL (*Cidadania, classe social e status*) para a clássica tipologia de direitos humanos que podem ser classificados na Inglaterra da seguinte maneira: os direitos civis (liberdade de expressão, de religião, direito de propriedade, de defesa, dentre outros) surgiram no século XVIII, os direitos políticos (direitos de associação e representação) no século XIX, e os diretos sociais (direito à saúde, educação, moradia, trabalho, lazer, pensão, dentre outros) no século XX, classificação que também se aplica aos Estados Unidos, mas não ao Brasil.

Quando contrastada com a visão de mundo católica – cuja concepção de sagrado chegava por vários canais – no protestantismo aboliram-se as mediações e restava apenas a palavra de Deus. Calvino representa, assim, o momento em que o desencantamento do mundo foi levado às últimas consequências, com o despojamento total da magia e a sistematização rigorosa na relação entre Deus e mundo; demandava participação ativa de seus fiéis na vida mundana, e não acreditava na reconciliação possível, como Lutero. E a postura religiosa diante do mundo é que vai marcar decididamente o envolvimento do fiel em novas possibilidades de cidadania.

Prática religiosa na autonomia cidadã

A diferenciação feita anteriormente é importante para mostrar a enorme afinidade que há entre os valores do individualismo e os valores do protestantismo ascético na construção de uma nova ordem social. Ambos são centrados na valorização do indivíduo, conferindo-lhe uma responsabilidade desconhecida até então. Na nova ordem social que estava em construção inscreve-se a "liberdade dos modernos", isto é, a liberdade do homem privado, a liberdade de ir e vir, de contratar, de propriedade, de religião e de opinião. No plano político, a nova ordem demandava por representação política, ainda que fosse inicialmente restrita a alguns poucos, pois somente o homem – e o homem branco, e proprietário – podia participar.

Assim, a afinidade entre seitas e democracia é o início de uma nova ordem social na relação entre religião e sociedade e de novas possibilidades de construção de espaço público. Os valores do protestantismo ascético, com a nova inserção do fiel no mundo, vão se harmonizar com a liberdade civil que traz novas responsabilidades na sua relação com o mundo – mais precisamente com a esfera social – numa chave lockeana da ideia de responsabilidade, que teve tanta influência na formação do Estado-nação americano. Para Locke, defensor do individualismo político com os direitos civis assegurados na Constituição, era fundamental a existência do *pacto de sociabilidade* entre os indivíduos e o governo, pois ambos são responsáveis pela estabilidade de um governo democrático. Nesse pacto estava ainda implícita "a confiança" (*trust*) que precisava haver para a manutenção dessa nova ordem, que impunha não apenas direitos, mas também deveres.

Essa afinidade entre puritanismo e democracia vai ser, portanto, mais factível nos Estados Unidos do que em qualquer outro país europeu. A própria natureza das seitas, com a adoção de um princípio igualitário entre seus membros, vai estar afinada com a construção do modelo sociopolítico americano. E os puritanos representam o tipo ideal dessa visão de mundo: incorporam a noção de igualdade como um valor fundamental, além de considerarem a liberdade numa perspectiva de "liberdade de consciência" (que Weber aponta como o mais amplo dos direitos individuais). Essa teria sido a razão para os puritanos terem sido frontalmente contra a associação entre a Igreja e o Estado, para que sua liberdade pudesse realmente ser preservada, não havendo mesmo nenhuma associação de quaisquer das denominações com o Estado.

Hannah Arendt lembra que os valores religiosos estavam embutidos no próprio projeto de criação da sociedade trazida para o Novo Mundo pelos puritanos sem que estivessem necessariamente explicitados em nenhum sistema de governo. Ao mesmo tempo, a estabilidade do governo era imprescindível no *ethos* puritano e o desejo do estabelecimento de um "governo perpétuo" era genuíno para que as pessoas religiosas tivessem asseguradas as condições de a ascese puritana ser cultivada na vida diária. Tocqueville foi outro quem ressaltou a importância das ideias puritanas de vocação e de responsabilidade individual no modelo político americano em construção: os valores relacionados com essas ideias serviam de respaldo para a defesa das liberdades civis na democracia. Aponta dois aspectos que vêm sendo reforçados na argumentação desenvolvida: não só a esfera religiosa usufruía total independência em relação ao Estado, como também havia uma harmonia dos ideais religiosos com o projeto democrático. [16]

A multiplicação de seitas nos Estados Unidos vai reforçar a fragmentação da sociedade e resultar num pluralismo religioso que se harmoniza com o pluralismo político das práticas democráticas. Esse pluralismo religioso traz a necessidade de uma crescente convivência das distintas denominações na esfera social. Dizendo de outra maneira, como não há uma Igreja oficial do Estado, as igrejas vão adquirindo um código de

[16] Ver ARENDT. *On Revolution*, que ressalta que os puritanos obtiveram a consciência política de um novo contrato social quando fizeram a revolução americana. Ver também TOCQUEVILLE. *A democracia na América*, em que o autor analisa a religião como a primeira instituição política e sua força, está na preponderância dos sentimentos e não de interesses seculares.

sociabilidade que vai ser indispensável para sua convivência no espaço público. E aqui se combina a liberdade da expressão religiosa com a igualdade das distintas denominações como forma de expressão dessa religião. Seguindo com a argumentação de Tocqueville, que chama essa prática religiosa de "cristianismo democrático e republicano" a liberdade é certamente um dos valores mais caros aos puritanos, mas não se pode esquecer a importância da igualdade como valor inerente às práticas religiosas das seitas protestantes. Vai ultrapassar a fronteira do religioso e passa a ser o valor mais caro aos americanos. A força da religião, ou melhor, sua permanência nos corações e mentes dos americanos que professavam distintas práticas religiosas, estava diretamente relacionada com sua capacidade de se manter como esfera autônoma.

Estes dois valores – igualdade e liberdade – compõem um marco referencial importante para que se viabilizem as práticas democráticas. Guy Hermet aponta duas dimensões necessárias na prática calvinista e que vão proporcionar a base de legitimidade para os sistemas democráticos ocidentais. A primeira é a nova leitura da bíblia com ênfase na responsabilidade individual e na liberdade de consciência. A segunda é a rejeição puritana às ortodoxias, presentes mesmo na Igreja Anglicana que permanece hierárquica e ortodoxa na imposição da doutrina. São duas características que vão imprimir um dinamismo tanto na própria esfera religiosa, como também no contexto mais amplo, visto que a autonomia que é mantida na esfera religiosa em relação ao político vai ser fundamental para futura participação do cidadão, sem que este precise deixar de ser cristão. [17]

A transferência do calvinista para o mundo, com a participação efetiva dos fiéis na vida diária, que não mais separa o social do religioso, representa também uma "nova integração do homem privado na ordem política", como esclarece Walzer. O *calling* puritano se traduz em um modelo de impessoalidade na ação na esfera social, podendo ser concebido

[17] Ver HERMET. *Des concepts de la citoyenneté dans la tradition occidentale*. A principal referência protestante no presente estudo é o puritanismo. Para Weber, o protestantismo ascético puritano é o que mais se aproxima do tipo ideal de conduta metódico racional. Weber designa as quatro formas desse movimento (o calvinismo, o pietismo, o metodismo e as seitas batistas) de puritanismo. Ver *Economía y sociedad*, p. 409 para o estudo da democratização nas seitas puritanas, com a criação de "um intelectualismo religioso de massas", totalmente distinto da "especialidade teológica" dos religiosos luteranos.

como um modelo de política radical, uma vez que esta ação não depende de nenhuma relação subjetiva, mas é fruto da sua própria condição religiosa, e a inserção no mundo passa a ser condição fundamental na sua ética de salvação. Com essa inserção, fica eliminado o antigo descolamento do religioso da esfera social mais ampla, pois a religião passa a perpassar todos os momentos da vida do cristão.

E a mesma concepção do mundo calvinista ia ser, mais tarde, convergente com a do cidadão, quando passa a ser possível o "santo e o cidadão juntos", nas palavras de Walzer. Ele ainda enfatiza que o puritanismo promoveu um ativismo crítico que está subjacente ao próprio conceito moderno de cidadania, na medida em que a crença numa demanda transcendente para a transformação social passa a fazer parte do *ethos* puritano:

> Foi o calvinista quem primeiro mudou a ênfase do pensamento político do príncipe para o santo e depois construiu uma justificação teórica para ação política independente. O que o calvinista disse sobre o santo, outros homens mais tarde diriam do cidadão. O mesmo sentido de virtude cívica, de disciplina e dever está nas duas ideias. [18]

Essas características, mais delineadas a partir do amadurecimento do projeto político americano que culmina com a Guerra Civil, vão decididamente imprimir um modelo de relação entre prática religiosa e contexto sociopolítico mais amplo bem distinto do catolicismo desenvolvido no Brasil. Lembrando novamente a concepção de esfera social de Arendt, que somente é possível de ser realizada quando os indivíduos passam a estar em condições de participação na esfera pública depois de terem assegurados seus direitos individuais, percebe-se que a maneira puritana de ser abria uma possibilidade para tal participação que era impossível de ser realizada na visão de mundo católica. Ao mesmo tempo, o pluralismo necessário à ética puritana vai resultar na necessidade crescente de interação entre as denominações. Assim sendo, da mesma forma em que se fala de um pacto de sociabilidade lockiano no modelo

[18] WALZER. *Puritanism and Revolutionary Ideology*, p. 125 (tradução minha). É uma ótima análise das diferentes éticas de Lutero e Calvino. Walzer mostra como o santo calvinista (o fiel) passou a viver no mundo no momento em que John Knox vai exilado para Genebra e libera os ministros calvinistas da obediência ao bispo e dos deveres como *church offtcers*. Ver ainda *The Broken Covenant*, de Robert Bellah (1992), para a análise das igrejas protestantes no período colonial americano.

político americano, pode-se também falar de um *pacto de religiosidade* na esfera religiosa entre as diversas denominações que foram surgindo a partir de um momento específico.

Quanto à construção da esfera social brasileira, esta ficou truncada pelo próprio fato de a esfera privada não ter sido desenvolvida de maneira ampla, ou democrática, com o enriquecimento individual analisado anteriormente com o individualismo (que Hannah Arendt chama de "privatividade"). Comparado com o que se dizia anteriormente a respeito das afinidades eletivas entre seitas, pluralismo e democracia, certamente não se pode deixar de contrastar essas características com a formação religiosa católica cuja centralização, organicidade e hierarquia vão se harmonizar com a formação de uma esfera social onde prevaleceram os mesmos valores numa afinidade totalmente distinta. Eram ingredientes que estavam longe de promover a valorização do indivíduo necessária para a construção da esfera social. Isto acrescido do fato de que a universalidade da Igreja abrigava uma variedade de possibilidade de orientações religiosas dentro da própria Igreja, o que tornava as diferenças fluidas e, portanto, menos claras de serem sentidas.

Este é certamente o ponto central a que nos leva a análise dos valores religiosos na construção da cidadania: como equacionar a religião e os valores aí implícitos com a esfera social? Qual é o caminho percorrido nesse longo processo de religião > valores > privatividade > participação na esfera pública > esfera social, com o tipo de prática de cidadania? Creio ser pertinente, portanto, ver a dificuldade de as ideias germinais do individualismo serem realizadas na formação social brasileira, quando o ideário iluminista ficou "fora do lugar". Ver de que modo o catolicismo ibérico importado para o Brasil pouco espaço deixava para uma prática religiosa de iguais e para o desenvolvimento de um indivíduo consciente de seus direitos. E importante, portanto, verificar a importância dos valores religiosos que permeiam as duas visões de mundo no que eles representam enquanto referências cognitivas fundamentais na configuração de dois mundos de vida, e como constitutivo de um modelo explicativo para distintos tipos de ação social.

CAPÍTULO II

VALORES RELIGIOSOS E MUNDO: CATOLICISMO IBÉRICO, PURITANISMO E A CIDADANIA POSSÍVEL

Pode ser dito que a transcendentalização de Deus e o concomitante "desencantamento" do mundo abriram um "espaço" para a história como a arena tanto das ações divinas como das humanas.

Peter Berger

Não se deve supor nenhuma relação direta na discussão feita no capítulo anterior entre a concepção do indivíduo como fundamento ontológico e o movimento que configurou a Reforma, nem tampouco se deve concluir que os mundos religiosos católico e protestante sejam dois mundos homogêneos em si mesmos, representando visões de mundo dicotômicas e fechadas. Independentemente da teodicéia peculiar a cada uma das esferas religiosas, há inúmeros fatores que vão formar visões de mundo religiosas distintas e que resultam da constante interação entre a esfera religiosa e o contexto sociopolítico específico. Daí ser arriscado falar de "protestantismo" e "catolicismo" de maneira generalizada sem estarem relacionados a esferas sociais específicas: o catolicismo brasileiro e o protestantismo americano adquirem peculiaridades que não são encontradas em outros países católicos ou protestantes, o que só reforça a importância do processo de mão dupla na interação entre as duas esferas.

É importante guardar este sentido de mão dupla no marco analítico proposto. Há escolhas fundamentais no desenvolvimento tanto do catolicismo como do protestantismo que vão significar profundas transformações nas práticas religiosas, mas sempre num processo biunívoco. Essas escolhas, via de regra, estão profundamente relacionadas ao contexto mais amplo. E da mesma forma que a visão de mundo religiosa tem um papel relevante na formação social de ambos os países, a formação das respectivas esferas sociais vai, por sua vez, incentivar, sugerir, ou

mesmo cobrar, atitudes distintas da esfera religiosa. Não se pode esquecer a importância da religião como controle da ordem social, assinalada por todos aqueles que tratam da sociologia da religião, nem tampouco se deve esquecer o processo dialético do desenvolvimento da esfera religiosa, na medida em que há uma ação recíproca entre essa esfera e as esferas econômica, política e cultural que configuram a esfera social, mas na análise dessa ação sobressai a importância de se considerar a agência humana no processo. A agência, entendida como a constante criação e recriação das estruturas de que dispõem os atores para sua participação e para a promoção da ação social, é somente possível de ser analisada em circunstâncias históricas específicas, sendo esta análise fundamental para se entenderem as mudanças que vão ocorrendo na própria esfera religiosa. A ênfase no papel da agência humana no processo dialético de construção da esfera religiosa livra-nos ainda do pecado de uma análise histórico-genética da construção de ambas as esferas, evitando, assim, conclusões sobre uma homogeneidade inexistente.

Assim sendo, é preciso fazer a análise das mudanças de orientação que ocorreram em ambas as esferas religiosas no sentido de ver de que maneira o papel da agência humana pode redimensionar a estrutura da esfera religiosa. Como analisa Berger, a ordem religiosa foi construída como resultado de vários conflitos, tanto internos (diferentes ordens religiosas católicas na relação com a Santa Sé, assim como dissidências nas seitas protestantes) quanto externos (especialmente sua relação com os Estados nacionais), conflitos que se tornaram mais, ou menos, evidentes no processo de secularização dos dois contextos em questão. Mas, de qualquer modo, sustenta ele, a tradição judaico-cristã desencadeou o processo de secularização ao remover Deus do mundo e banir a magia. Ainda que valores religiosos se cristalizem em significados próprios, um bom caminho para se entender a complexidade de ambas as esferas religiosas passa pela análise das mudanças ocorridas na tradição religiosa de cada país. Berger lembra ainda que as legitimações religiosas surgem da atividade humana, mas, no momento em que se cristalizam em valores religiosos específicos, convertem-se numa tradição religiosa autônoma e, nesse momento, podem influir na vida cotidiana e às vezes transformá-la radicalmente. [19]

[19] Ver *The Sacred Canopy*, no qual Berger enfatiza o papel historicamente decisivo da religião no processo de legitimação das sociedades em particular, na medida em que a

Este tipo de análise é fundamental para não se correr o risco de clivagens reducionistas ou simplificadoras das duas religiões. Porque mesmo no centralizado mundo católico, é indiscutível a tensão existente entre a prática religiosa de algumas ordens em duas direções: tanto em relação à ordem política vigente quanto no que se refere à prática religiosa centralizadora da Igreja Católica. No mundo protestante esta tensão é mais evidente e possível de existir com a descentralização das práticas religiosas e com a crescente multiplicação das seitas. [20]

A discussão feita sobre as esferas religiosas protestante e católica mostra como estavam sendo engendradas condições estruturais na própria gênese da Reforma que seriam cruciais para a promoção de possibilidade distinta de cidadania a partir da própria esfera religiosa. Assim, é importante analisar aqueles traços característicos do puritanismo americano e do catolicismo cultivado no Brasil que vão ser determinantes para a diferenciação da cidadania possível em cada contexto, tendo sempre como viés analítico os valores religiosos que configuram cada esfera religiosa. É a intenção mostrar a complexidade e dinamismo dessas esferas, apontando a impossibilidade de tratá-las como esferas fechadas. Tentarei mostrar o contrário: estão, em maior ou menor grau, em constante renovação, impulsionadas por mudanças de orientação religiosa que vão influir, algumas vezes de maneira profunda, no *ethos* religioso, e que vão configurar peculiaridades de cada esfera nos contextos nacionais. E os valores religiosos são a grande munição para que essas revisões possam ser realizadas de tempos em tempos.

Dessa forma, o mais importante é ver como as duas esferas religiosas foram adquirindo traços próprios por causa mesmo da interação com a esfera social de cada país também em construção. É importante, portanto,

religião é capaz de localizar os fenômenos humanos num marco de referência cósmico. Ver ainda Steven Seidman, que analisa como a religião não só passou para o mundo privado como também se tornou um comprometimento pessoal.

[20] Não é o objetivo do presente trabalho fazer um estudo amplo das diversas denominações americanas ou ainda das distintas ordens religiosas católicas no Brasil, ainda que as diferenças principais vão ser mostradas na análise dos contextos históricos específicos. Para um estudo detalhado das denominações, ver BELLAH. *Religion in America*. Para a análise da visão de mundo católica, ver HOORNAERT. *História da Igreja no Brasil*; BEOZZO. *A Igreja na crise final do Império*; ou FRAGOSO. *A Igreja na formação do Estado liberal*. Para a discussão de atitudes distintas ver CARVALHO. *Dados,* além dos autores mencionados no capítulo I.

apontar aqueles fatores que levam a uma melhor compreensão dessas esferas religiosas na sua relação com o contexto mais amplo. Isto permite ver como estava sendo impresso um padrão complexo de relações a partir das mudanças tanto internas quanto externas que se verificam em ambas as esferas. E três desses fatores, que constituem distintos graus de vivência religiosa na sua relação com o mundo, vão estar sempre presentes na análise que segue: a) o primeiro deles refere-se ao grau de tensão decorrente da relação da vivência religiosa com o mundo, importante para entender os tipos de inserção e participação possíveis na esfera social; b) o segundo aspecto concerne o grau de centralização na administração institucional da esfera religiosa, importante para poder dimensionar o dinamismo que pode existir na relação entre prática religiosa e esfera social; c) o terceiro, e fortemente relacionado ao anterior, diz respeito ao grau de autonomia da esfera religiosa em relação ao Estado, igualmente importante no sentido de ver como essa esfera pode assumir um papel de relevância quando se trata de promoção de ação genuinamente social.

Esse é um bom caminho para entender o grau que em última análise interessa neste estudo, vale dizer, o grau de envolvimento da esfera religiosa nas questões sociais, crucial para que ela possa ser promovedora de construção da cidadania. Porque as características encontradas em cada visão de mundo religiosa podem ser fundamentais para futuras cobranças de mais participação na esfera social por grupos que nada mais cobram do que uma ordem social mais justa. Norteando essas características estão valores religiosos a configurarem éticas religiosas bem distintas. A partir daí, a discussão entre valores religiosos e construção de cidadania pode começar a fazer mais sentido porque estarão sendo analisados contextos específicos. Mas cabe uma consideração inicial: qual é a relevância de se analisar o puritanismo americano e o catolicismo brasileiro na discussão da cidadania? A caracterização de ambas as esferas é importante porque o contraste estabelecido aí pode trazer luzes para os tipos de cidadania possíveis em cada contexto. Creio que tal análise serve de subsídio para a argumentação que vai ser feita posteriormente, quando forem mostrados três aspectos essenciais que compõem o cerne do que vou desenvolver nos próximos capítulos. São eles:

a. a esfera religiosa foi crucial como espaço propiciador de afirmações de identidades reprimidas naqueles segmentos da sociedade que se encontravam excluídos da esfera social;

b. os valores religiosos podem vir a representar uma potente munição na reivindicação de inclusão de grupos que não têm condições de usufruir os mesmos direitos, e vão ser um referencial para a afirmação de identidade coletiva;

c. a descentralização e autonomia da esfera religiosa foram sempre importantes componentes na construção de um espaço promovedor de ação social e até mesmo de movimentos sociais.

São três razões fortes que justificam a análise que segue na busca das singularidades de cada esfera religiosa que ajudem a estabelecer um contraste mais claro entre ambas, tão definidor para o que vai ser mostrado adiante com momentos e movimentos específicos. O catolicismo brasileiro e o puritanismo americano representam configurações de mundo religiosas que ajudam a entender os distintos modos de participação na esfera social. É por isso que vale a pena parar e pensar nos valores que prevalecem em cada visão de mundo.

Católico brasileiro e protestante americano: visões de mundo distintas

Falar do puritanismo e do catolicismo ibérico é fazer a análise de duas esferas religiosas ideal-típicas nas suas configurações específicas e que constituem mesmo antíteses de representações religiosas.

Na tentativa de fechar esta discussão, é preciso verificar como as características mais relevantes do que foi dito anteriormente a respeito do protestantismo e catolicismo em geral foram cultivadas em situações históricas determinadas. É a intenção verificar como cada esfera possibilita, não apenas maneiras distintas de pertencimento social via participação religiosa, como também promove tipos de ação social igualmente distintos.

A afinidade eletiva apontada por Weber vai ser plenamente realizada nos Estados Unidos. Foi lá que o ideário iluminista, com o surgimento do indivíduo portador de direitos inalienáveis e inspiração para as prescrições enunciadas na futura Constituição americana, vai se afinar com os valores que configuram a própria visão de mundo puritana. Nesta visão puritana estão inscritas algumas características que vão ser marca registrada da esfera religiosa americana, entre as quais se destacam a descentralização da fé e o pluralismo religioso que surgem com as várias denominações, assim

como a salvação centrada na responsabilidade individual. Porque o *ethos* puritano levou a profundas transformações na vida diária dos fiéis, fazendo necessária a vivência de sua fé em consonância com as outras esferas da vida, o que implica não apenas a responsabilidade individual, mas também a possibilidade maior de participação no mundo. Este é um forte contraste com a isenção de responsabilidade do católico: sua salvação estará sempre garantida na sacristia e sua prática religiosa é uma prática formal e descolada da realidade, duas características que o levam ao distanciamento das "coisas do mundo" e à dissociação entre valores e práticas religiosos. [21]

Mas se a inserção do fiel protestante no mundo não é vivenciada no sentido de um sentimento orgânico de comunidade, como ressalta Dumont, visto estar esse indivíduo isolado na busca de salvação, é uma inserção fundamental para sua participação na esfera social, permitindo uma aproximação gradual do fiel ao cidadão, na argumentação de Walzer vista anteriormente. Porque a importância axiológica do indivíduo permite que se passe a conviver num sistema social cujo pluralismo e fragmentação representam importantes componentes para práticas não só religiosas, mas também democráticas. Assim sendo, o pacto de religiosidade entre as diversas denominações se faz necessário para a própria sobrevivência dessas denominações na esfera social. Seria a realização do "interesse bem compreendido" tocquevilliano na esfera religiosa: as denominações, por serem associações autônomas, são capazes de participar na esfera social – e interagir aí – em pé de igualdade, visto que não há uma denominação "oficial". O próprio Tocqueville observou que o interesse perpassava a prática religiosa das denominações protestantes e os pastores tentavam convencer os fiéis de que "as crenças religiosas favorecem a liberdade e a ordem pública, e é muitas vezes difícil saber, ouvindo-os, se o objeto

[21] Para a importância dos valores puritanos na nação americana são importantes os textos de Bellah (1968), Arendt (1973), Davis (1969), McLoughlin (1968), Tocqueville (1989) e Walzer (1972 1990). Para a análise dos valores do catolicismo na ordem social brasileira, ver Azzi (1987), Barros (1974), Bruneau (1974), Prado Jr. (1994), Buarque de Holanda (1991), Hoomaert (1977), Mainwaring (1986), Freyre (1981) e Torres (1968). Para a comparação destes valores, ver José Murilo de Carvalho (1988a) que analisou vários aspectos tratados aqui.

principal da sua religião é proporcionar felicidade eterna no outro mundo ou o bem-estar neste." [22]

O pluralismo e fragmentação das seitas podem ser mais bem entendidos tendo em mente a distinção entre as visões de mundo holista e individualista. É Leca quem lembra que o individualismo valoriza o indivíduo como ser moral, independente e autônomo, e remete à possibilidade de existência de conflito, onde as partes opostas não podem ser reduzidas *a priori* a uma unidade globalizante, convivendo, assim, num processo de constante negociação e participação. A concepção holista de mundo, por sua vez, dificulta o aparecimento das diferenças num mundo onde o todo prevalece como orientação para a conduta, cuja organicidade termina por esterilizar o surgimento daqueles valores que são inerentes à concepção de indivíduo de que se falava anteriormente. Dessa forma, valores como liberdade e igualdade ficam em um tal nível de abstração que não representam referências para a solidariedade social, predominando uma conduta que privilegia as associações subjetivas. [23]

Assim sendo, no mundo protestante, o individualismo explicita o interesse específico, enquanto no mundo católico prevalece a visão holista, onde o interesse é sempre "geral". Essa explicitação de interesses da concepção individualista torna mais factível a construção da esfera social de Hannah Arendt, uma vez que ficam salvaguardadas as identidades individuais que são cruciais, tanto para a formação de futuras identidades coletivas quanto para a formação da coesão social necessária para a possível participação social. Como lembra Schwartzman, a existência de uma "ideologia do interesse geral" no Brasil "faz com que exista uma diferença profunda entre os níveis manifesto e efetivo da vida política", o que contrasta com o que ocorre nos Estados Unidos onde a existência do lobby sempre fez parte da prática política americana. O mesmo poderia ser dito a

[22] *Em Democracia na América*, p. 404, Tocqueville se admira com a capacidade que tem o americano em explicitar seus interesses e ao mesmo tempo de sacrificar parte deles em "nome do resto". Portanto, o interesse bem compreendido viria lado a lado com o "egoísmo esclarecido", dois componentes indispensáveis para a formação de uma "multidão de cidadãos corretos, temperantes, moderados, previdentes...", tornando difícil tanto o aparecimento das "virtudes extraordinárias", quanto das "grosseiras depravações".

[23] Em "*Individualisme et citoyennetê*" o autor ressalta que, na visão de mundo individualista, o indivíduo que, por princípio é não social, é social de fato, pois vive "no mundo" e suas escolhas são motivadas por seus interesses.

respeito da esfera religiosa: a concepção holista do católico não dá espaço para a explicitação dos interesses, sendo o interesse geral (geralmente o interesse dos grupos dominantes) o que se sobrepõe aos demais, enquanto os protestantes, motivados por seus interesses, estão em constante negociação na luta por seu espaço de atuação na esfera social. [24]

Mas creio que está na hora de levar essa discussão para o contexto religioso propriamente dito para que fique mais claro o que resultou da interação que está sendo enfatizada aqui entre esfera religiosa e esfera social. Um bom ponto de partida é apontar um dos traços que mais ressaltam na visão de mundo puritana e que contrastam sobremaneira com a prática religiosa católica: por tudo o que foi dito anteriormente, o processo de pertencimento social via comunidade religiosa ficou mais evidente nos Estados Unidos e vai ser um elemento dos mais diferenciadores na relação entre as esferas religiosa e social. Na medida em que as várias denominações protestantes foram surgindo no processo de expansão da fronteira americana, ser membro de uma delas representava mesmo um requisito para a integração social, ou, como diria Weber, era o certificado de qualificação moral e comercial para o indivíduo ser aceito por uma determinada comunidade.

Puritanismo americano: liberdade e igualdade como requisitos da prática religiosa

O calvinismo evoluiu para o "americanismo", como o define Troeltsch, com uma íntima relação com as peculiaridades nacionais e com as instituições americanas, pois todas as características que vão distinguir o puritanismo daquelas igrejas mais orientadas para o Estado se afinam com as principais características do modelo político americano, passando mesmo a constituir um "traço cultural" próprio. Entre estes traços, cabe destacar que a visão ascética, o sentido de predestinação, a responsabilidade por sua salvação com seu individualismo religioso, juntamente com a comunidade

[24] Ver SCHVVARTZMAN. *Bases do autoritarismo brasileiro*, p. 31, para a análise do interesse geral. HIRSCHMAN (*Political Theory*) defende a ideia de que os conflitos são necessários para manter a coesão nas sociedades democráticas modernas, que apresentam relações muito mais dinâmicas em termos de associações, sendo que muitas delas não levam a classe social, mas, sim, à raça, gênero ou religião, em clivagens transversais (*cross-cutting cleavages*) necessárias para a participação em movimentos sociais.

cristianizada que perpassa todos os aspectos da vida, vão estabelecendo uma afinidade com a tendência americana republicana de ser e a tendência capitalista na economia. [25]

Há dois grandes momentos na construção da esfera política americana e outros dois na esfera religiosa que vão marcar definitivamente uma configuração distinta na esfera social americana. Na política, a Revolução Americana e a Guerra Civil vão terminar o projeto de construção do Estado-nação americano. Coincidentemente, há na esfera religiosa dois momentos que fornecem as características que vão configurar a ética puritana que passa a prevalecer na esfera social a partir de então. O primeiro deles, conhecido como o "Grande Despertar" (*Great Awakening*) de meados do século XVIII, representa uma guinada da ética puritana em direção a um maior engajamento na vida mundana, pois passa a ser importante a "experiência" da fé em detrimento da visão dogmática calvinista. O segundo momento ocorreu quase um século depois com uma série de revirais, conhecido como o "Segundo Despertar" (*Second Awakening*), cujas características principais foram uma maior interação entre as denominações e a predominância da visão milenarista do mundo, quando o fiel passou a ter uma percepção ainda maior da necessidade de provar sua fé na vida cotidiana, uma vez que tinha de estar em condições de ser salvo no dia do juízo final.

Esses dois momentos representam uma mudança profunda no *ethos* religioso protestante e na própria configuração da relação entre esferas religiosa e política, afinando-se com os dois momentos políticos que também iriam trazer transformações definidoras para a condução do projeto político americano. As mudanças internas que ocorreram a partir de cada "despertar" vão marcar de maneira definitiva o modo com que as distintas denominações se relacionam com a esfera mais ampla. Por outro lado, os acontecimentos que marcam a história americana vão provocar um novo tipo de participação de grupos da esfera religiosa, cujo primeiro momento exemplar vai ser a campanha abolicionista americana. E nessa relação de

[25] Apesar de a formação do Estado-nação americano não ser o objeto da análise aqui proposta, cabe destacar as tendências republicanas que se afinam com a esfera religiosa americana, dentre as quais poderiam ser citadas: o espírito de associação, que traduz o envolvimento na comunidade; o pluralismo que é reflexo do próprio pluralismo dos grupos de interesse; e, a perpassar tudo isso, a importância da representação (lembrando que *no taxation without representation* era o mote dos fundadores da República).

mão dupla, as denominações vão adquirindo uma esfera de influência que muitas vezes vai ser decisiva nos acontecimentos históricos que lhe são externos, servindo ao mesmo tempo de inspiração para novo tipo de ação na esfera social. Assim sendo, há uma constante recriação da visão de mundo, tanto religiosa quanto política, e que vão certamente constituir instâncias de influência mútua, que vai, por sua vez, servir de munição para novas possibilidades de ação social e vai influir no tipo de participação cidadã possível.

E não se pode deixar de assinalar o "Grande Despertar" como o primeiro momento de recriação da esfera religiosa americana. A partir daí passou a ser imprescindível o posicionamento diante de situações que até então faziam parte de uma forma naturalizada de ver a sociedade. Iniciado com uma onda revivalista dos *Quakers*, acontecida simultaneamente nos Estados Unidos e na Inglaterra em meados do século XVIII, o "Grande Despertar" vai reenfatizar a igualdade espiritual da ética protestante, mas dessa vez para brancos e negros; vai fornecer nova base para a necessidade de compartilhar as experiências religiosas, que vai ser gradualmente mais bem traduzida pelas seitas batista e metodista; e vai ainda reconhecer o problema racial na sociedade americana pela primeira vez. Jordan lembra que o espírito do "Grande Despertar" beneficiou as denominações que colocavam ênfase na convicção religiosa (batista metodista): "Os revivais tinham a tendência de quebrar as estruturas tradicionais de controle clerical e enfatizar sempre o sacerdócio de todos os crentes." [26]

A partir desse momento vai existir uma diferenciação crescente na definição da esfera religiosa americana que vai se afinar com os valores norteadores do contexto político mais amplo. Começa a ser fortalecida uma "teologia liberal" que encontra maiores adeptos na Nova Inglaterra, o que vai permitir falar a partir do século seguinte de uma maneira "sulista" (envolvida com o sistema escravista) ou "nortista" (pró-abolicionistas) de ser religioso. Davis lembra que há duas razões para a teologia liberal ter seus efeitos mais profundos na Nova Inglaterra: não só seus adeptos eram descendentes dos puritanos, cuja tradição racionalista e humanista era mais

[26] Ver JORDAN. *White over Black*, p. 212 (tradução minha). Nesse texto, especialmente os capítulos V e X, Jordan discute o lento despertar dos negros para a questão da liberdade que lhes era negada. Para ele, o igualitarismo religioso valorizado no Grande Despertar foi o divisor de águas na esfera religiosa desse período.

bem estabelecida, mas também o clero assimilou e descobriu o Iluminismo inglês no "Grande Despertar" de 1740. Foi o momento em que passou a prevalecer a crença cada vez com maior número de adeptos na *responsabilidade moral* pessoal (uma vez que a experiência e a atuação na esfera social vão-se tornando condição mesma para a prática religiosa), e na benevolência do criador (o Deus puritano passou a permitir que o fiel se redimisse de seus pecados a partir daí). Em outras palavras, esse movimento fez com que o *ethos* religioso se humanizasse e passasse a ser possível a participação pessoal para a redenção. [27]

E como ilustração da relação de mão dupla entre as duas esferas, pode-se mencionar a situação vivida naquelas denominações que apoiaram os revoltosos da Independência e que surgiriam a partir daí como as denominações de maior ascendência na esfera política. No final da guerra pela independência, a Igreja Anglicana, que havia sido fiel à Inglaterra, estava esfacelada e passou a ser chamada de Igreja Episcopal. Mas as denominações que haviam apoiado os revoltosos – principalmente a Igreja Batista, a Metodista e a Presbiteriana – saíram fortalecidas, tornando-se as denominações com número crescente de adeptos. Mas o apoio à Independência tampouco foi um ato acidental: essas três denominações foram aquelas cujas características preponderantes eram decorrentes da mudança de visão de mundo trazida com o "Grande Despertar". Representavam o primeiro momento em que valores religiosos passaram a ser o norte para uma maior ação social. Foi o inicio ainda de um movimento em direção a uma maior participação social, tendo como resultado um maior fluxo de fiéis para essas igrejas e um esforço concreto por parte do cristão na promoção de atos de solidariedade, até mesmo em relação aos escravos. [28]

[27] Ver DAVIS. *The Problem of Slavery in Western Culture*, para uma excelente discussão da evolução das ideias iluministas e a questão da escravidão. Davis sustenta que o redirecionamento da religião para a esfera social tem sua origem no Grande Despertar.

[28] Ver SCHERER. *Slavery and the Churches in Early America*, para excelente estudo da formação das denominações americanas entre 1619 e 1819. Scherer lembra que os batistas renunciaram a seus vínculos com a Igreja Calvinista e cresceram rapidamente durante o Grande Despertar; enquanto os metodistas se desvincularam da sua tradição anglicana na mesma época. Portanto, o período que vai até 1820 vai ser aquele em que as energias estão concentradas na afirmação destas denominações como instituições autônomas.

A construção da esfera pública, mais clara a partir da confecção da Constituição Americana, vai assumir contornos próprios, assim como a ética protestante também vai assumindo a partir daí os traços que Troelstch chama de “americanismo”. Assim sendo, a ética protestante americana vai se distanciando do primado calvinista original nessa constante interação com a formação sociopolítica nacional. Entre esses novos traços estão a maior autonomia de cada seita e um espírito de dissidência que perdura e que vai ser uma marca registrada nos acontecimentos políticos do país durante o século XIX. São fundamentais na explicação das características próprias da formação mesma das denominações. Em outras palavras, explicam a “democratização” do calvinismo, como define Cuddihy, que facilita a inserção do cristão no mundo e promove sua participação como cidadão. Cuddihy, na linha de Walzer, enfatiza o caráter privado da esfera religiosa americana, e lembra a importância de dois processos concomitantes: a multiplicação das seitas reflete o processo de modernização da esfera religiosa americana, além de colocar em evidência o processo de secularização da esfera social. A religião é, portanto, um aspecto desses dois processos. [29]

Esse movimento em direção à esfera social vai ficar mais evidente a partir de 1820, com o “Segundo Despertar”. Nesse momento, as denominações já estão estabelecidas (os metodistas e batistas passam a ser as maiores denominações com 70% do total de protestantes americanos) e foi então possível a cobrança de questões que haviam ficado pendentes desde a Revolução Americana, questões estas adiadas em nome da unidade nacional de cada denominação e do país. E com a nova onda de revivais que surge a partir de 1840, e que perdura até 1857, passa a ser fundamental um posicionamento em relação às questões sociais, numa busca de coerência entre fé e prática religiosas não experimentada até então, sendo a escravidão a questão a provocar as divisões mais profundas.

Smith aponta quatro mudanças fundamentais para a prática religiosa protestante americana, verificadas a partir desse segundo revival: há uma

[29] CUDDHY (*No offense: Civil Religion and Protestant Taste*) defende a ideia de que o calvinismo foi “domesticado” quando chegou aos Estados Unidos. As denominações americanas vão imprimir um pluralismo religioso nos Estados Unidos que é sua marca registrada. Portanto, quando o americano diz “*I happen to be...*” ao especificar sua igreja, coloca em evidência a escolha que faz de quaisquer denominações, ilustrando a liberdade religiosa que pode usufruir.

ampliação da participação e do controle do leigo nas diversas denominações; passa a haver um espírito de convivência mais maduro entre as denominações; as preocupações éticas substituem as dogmáticas na pregação evangélica; e, finalmente, predomina a visão de Deus como o bom pastor, quando passa a prevalecer a visão armínia na qual era possível a combinação da virtude puritana com a persecução da felicidade. Pode-se dizer que o puritanismo fica mais doce a partir daí. São mudanças que têm um interesse sociológico inegável, na medida em que traduzem um movimento da esfera religiosa em direção a esfera social num duplo sentido: tanto na interação, que passa a ser necessária para a convivência das diversas denominações, quanto na importância de novos valores religiosos que ajudam a promover maior participação na esfera social, mas sempre a partir da esfera religiosa.

As mudanças ocorridas com o “Segundo Despertar” coincidem com outro momento de profunda tensão na esfera política, momento este que precedeu à eclosão da Guerra Civil. Vai haver uma disposição na esfera religiosa para uma maior definição da própria esfera política e os valores religiosos assumem uma dimensão totalmente nova: passa a haver uma busca por uma coerência cada vez maior entre o ser religioso e o ser político que não havia sido sentida até então. Como segue Smith, a última metade do século XIX foi a época da reedição do sonho de fazer os Estados Unidos uma nação cristã, e o revivalismo iria lutar contra os “males” da nação: a pobreza, a opressão sofrida pelas mulheres, a escravidão, entre outros. [30]

Foi tão forte a revisão dos valores religiosos nesse período que ocasionou uma dupla consequência: não só houve uma série de dissidências religiosas, conhecidas como *comeouterism*, quando várias denominações foram divididas em nome de valores religiosos genuínos, mas também esses valores eram suficientemente fortes para provocarem sentimentos anticlericais em relação às denominações que não se posicionavam diante das questões sociais, havendo uma cobrança moral diante das questões que mais feriam essa ética, principalmente a questão da escravidão.

[30] Ver SMITH. *Rtvivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century America*. O autor sustenta que o novo divisor de águas foi 1850, com uma nova liberação do pensamento teológico calvinista. A diferença básica entre o Deus calvinista e o *arminian* é que para o primeiro não havia a possibilidade de redenção, enquanto para o segundo o fiel podia mudar sua condição de pecador e buscar sua regeneração.

A preocupação crescente com as questões sociais representa ainda o momento inicial para a caminhada em direção ao social gospel, quando as questões sociais são definitivamente incorporadas ao leque de preocupações da esfera religiosa. O “evangelho social” fica mais delineado a partir de 1865, quando termina a Guerra Civil, e seu teólogo de maior influência vai ser Walter Rauschenbush que escreveu *The Social Principies of Jesus*. Mas o evangelho social chega ao seu amadurecimento neste século, com os escritos de Neibuhr. É o período em que a esfera religiosa protestante não só vai assumindo as questões sociais como questões religiosas, mas também estas questões passam a ser a grande referência para uma ação transformadora a partir da própria esfera religiosa, o que vai ser vivenciado de maneira dramática bem mais tarde com o Movimento dos Direitos Civis.

O que cumpre destacar nesse período é a guinada em direção a um envolvimento crescente da esfera religiosa nas questões sociais, pois estas questões passam a ter uma dimensão moral. Passa então a ser possível a transcendência da prática religiosa do *ethos* protestante: a nova obrigação moral requer o envolvimento do cristão com as “coisas mundanas” porque somente na sua experiência histórica é possível atingir a salvação, trazendo consequências profundas no que concerne ao envolvimento do protestante na esfera social. É por esta razão que há uma série de dissidências religiosas nas denominações, motivadas por novos posicionamentos sobre o significado genuíno de ser cristão, como também há novas cobranças a respeito da posição desse cristão face às questões de desigualdade e injustiça da esfera social. Mas é sempre bom lembrar que essas dissidências estão inscritas na mais pura tradição da visão puritana religiosa, o que vai tornar mais plural e mais complexa a convivência de todas as denominações nesta esfera religiosa. E a questão da escravidão vai ser o catalisador desse novo pensar religioso: passa a ser vista como o pecado que é preciso ser extirpado da nação para que o povo americano pudesse viver de acordo com seus preceitos religiosos. São essas as razões que fazem com que a ética puritana contraste profundamente com a maneira católica de ser. Mas para que este contraste fique mais claro, cabe verificar alguns dos traços que configuraram o catolicismo no Brasil.

Catolicismo brasileiro: esfera de harmonia no reforço da desigualdade

As condições específicas da formação social brasileira vão colocar em evidência as particularidades de uma esfera religiosa que resulta em graus de tensão, de autonomia e de centralização bem distintos. A título de organizar esta comparação, cumpre verificar como se processaram na esfera religiosa brasileira os três graus de que se falava anteriormente em relação ao protestantismo americano, ou melhor, é preciso ver o grau de tensão da prática religiosa com o mundo, o grau de autonomia que esta esfera usufruía, e o grau de centralização na administração institucional. A esfera religiosa no Brasil vai adquirindo idiossincrasias que lhe conferem identidade própria, sendo mesmo mais apropriado falar em “catolicismo brasileiro”. De uma certa maneira, a prática religiosa no Brasil vai exacerbar as características mais marcantes do catolicismo trazido de Portugal em virtude dos acontecimentos específicos da história brasileira.

Mas que particularidades são essas? Nada caracteriza melhor os graus de dependência e centralização da esfera religiosa brasileira do que o regime do padroado. O padroado, implantado aqui desde os primeiros séculos de colonização do Brasil no espírito da Cristandade, vai perdurar até a Proclamação da República. Num primeiro momento, seguindo a tradição católica do padroado em outras regiões do planeta, foi um regime dos mais convenientes para Roma, pois garantia a evangelização das terras descobertas e a certeza de que estas terras seriam católicas. Apesar de a Santa Sé ter de ceder parte de seu poder centralizador para o monarca de Portugal, estava assegurada a propagação do catolicismo em território tão amplo e de difícil evangelização. Esta situação fica inalterada com a Declaração de Independência, quando passa a prevalecer o padroado régio e o Imperador detém a prerrogativa de decisão a respeito das orientações vindas de Roma. Mas a Santa Sé paga um preço alto pelos serviços da monarquia: há uma tensão crescente entre o Império e Roma que vai culminar com a Questão Religiosa de 1872.

No que se refere ao grau de autonomia, o que mais sobressai nessa relação originada com o padroado é o grau de compromisso da esfera religiosa com a esfera política. Os monarcas portugueses assumem o governo civil e religioso, principalmente nas colônias. E o que vai ser visto nessa relação no Brasil colônia é um crescente controle do Monarca sobre o clero em detrimento de sua autonomia, que fica ainda mais evidente no

período da monarquia. É nesse período que se assiste ao enfraquecimento da esfera religiosa brasileira: o clero secular vai depender de maneira mais acentuada do Imperador para a sua sobrevivência, e as ordens mais independentes tiveram sua esfera de atuação sensivelmente diminuída durante os dois reinados. Na relação promovida pelo padroado havia obrigações e deveres e não havia qualquer possibilidade de espaço para os direitos individuais. Apenas cabia o direito cristão. [31]

Assim sendo, para a análise da relação entre a esfera religiosa e o contexto sociopolítico mais amplo no Brasil é preciso ter presente a dimensão triangular da relação clero/ monarca/papa. Havia o frágil equilíbrio de poder entre o Monarca e a Santa Sé, ainda que em detrimento dessa última, mas também havia o relacionamento delicado do monarca com as ordens religiosas que usufruíam maior autonomia, aquelas com superior geral em Roma e independentes do bispo. E o que se vê na ação política do período colonial é a tentativa de manter essas ordens religiosas sob controle.

Por conseguinte, o grau de tensão existente na esfera religiosa deste período não era em relação ao mundo como na ética protestante, mas era uma disputa de poder entre clero e Monarca, que pode ser vista de maneira dramática com as ordens religiosas que não eram subordinadas diretamente à hierarquia eclesiástica e prestavam contas primeiramente a um superior geral. E essa independência começa a produzir conflitos crescentes. O período de maior tensão vai acontecer com o esforço de Pombal em diminuir o poder das ordens religiosas mais independentes, fruto de seu ódio explícito à ação jesuítica no mundo, que culmina com a violenta expulsão dos jesuítas em 1759. Essas ordens terminam por perder importante espaço de atuação no final do período colonial, sendo mesmo proibida sua entrada em várias regiões do país.

[31] É preciso lembrar que o clero da época tinha um caráter de funcionário eclesiástico, era insuficiente o número de dioceses, e as atividades dos bispos traduziam mais suas preocupações com seu prestígio pessoal ou com a política, e muito pouco com a evangelização. Ver FRAGOSO. *História da Igreja no Brasil*, t. 11/2, para o estudo detalhado da Igreja no período que antecede a vinda da Corte e durante a Monarquia. O clero secular, aquele que não estava vinculado às ordens religiosas tradicionais, estava mais sujeito a essa dependência, não só do monarca, mas também dos grandes proprietários de terra.

É uma mudança que traria implicações sociais profundas para a esfera religiosa durante todo o século seguinte, pois a esfera religiosa perdeu o caráter missionário que era marca registrada das ordens mais autônomas, prevalecendo uma prática religiosa descolada da realidade e com o clero subjugado, cujas práticas eram formais e dependentes, ou do Imperador, ou diretamente dos grandes proprietários de terra. Dessa forma, ficava eliminado o grau de tensão que poderia, inclusive, levar a algum tipo de ação mais específica na esfera social. A partir da reforma pombalina, passa a prevalecer o regalismo na esfera religiosa brasileira, quando a vinculação do clero brasileiro ao poder civil torna-se mais patente, dependência que fica mais acirrada com o início do processo de formação do Estado-nação, com a Proclamação da Independência. E nada ilustra melhor esse período de regalismo do que a ação de vários eclesiásticos, entre eles Feijó na década de 1820, quando se alinha com o Império, numa linha liberal, tentando impor limites à autoridade do papa. E a ação de D. Pedro II é sempre no sentido de manter a briga de forças entre a Coroa e a Santa Sé para mostrar o poder político da Coroa. [32]

Cabe lembrar que o iluminismo defendido no século passado não trazia mudanças estruturais profundas, visto que era vivenciado "de cima", ou melhor, por um grupo seleto da sociedade brasileira, no que Bosi apropriadamente chama de "iluminismo oligárquico", pois o período de grande defesa do liberalismo na primeira metade do século passado coincidiu com o "período febril do escravismo". Enquanto na Europa o liberalismo abria possibilidades para um projeto ampliado de cidadania, no Brasil era um liberalismo permitido apenas a um grupo que pertencia à classe fundadora do Império. Era um "liberalismo conservador", esvaziado de seus elementos radicais, como o define ainda Viotti da Costa, e os sistemas de clientelismo e patronagem puderam assim ser preservados. 33

[32] Ver BARROS. *História geral da civilização brasileira*, t. II, v. 4 para o estudo da vida religiosa durante os reinados. A participação dos padres no período colonial, no primeiro reinado e na Regência foi intensa, mas participavam como políticos e não como religiosos. Ver CARVALHO. *A construção da ordem*, para o estudo detalhado dos padres nas revoltas do final do século XVII e início do século XVIII. Segundo José Murilo, os padres não se rebelavam por estarem propondo reformas sociais profundas, pois "o inimigo comum era o absolutismo e suas práticas" (p. 168).

[33] Ver COSTA. *Da Monarquia à República*: momentos decisivos, p. 221. Ver ainda BOSI. *Dialética da colonização*, principalmente o capítulo 7, para a discussão da ausência de

Neves lembra que o clero brasileiro não poderia mesmo servir de paradigma. Sem formação adequada, sujeitos à morosidade da administração central "que levava anos para processar suas humildes súplicas", esse clero se envolvia com negócios, não respeitava o celibato e mantinha uma prática de ritos com uma mentalidade próxima da magia. Daí o autor sustentar que no Brasil acontecia uma "ausência de cristianização" que se mantinha principalmente pelo analfabetismo no país, substituída pelas liturgias da tradição, uma vez que o povo não tinha instrumentos de registro. [34]

O que se percebe na relação estabelecida no Brasil, principalmente durante os dois reinados do século passado, é uma afinidade totalmente distinta, quando comparada com a esfera americana. A esfera religiosa no Brasil caminhava num sentido inverso: o que prevaleceu foi a submissão do religioso ao político, numa centralização necessária para seu controle; foi a manutenção de um mundo mágico para as classes dominadas na preservação de relações desiguais; foi ainda um descolamento da prática religiosa da vida cotidiana, pois esta é vivida em um formalismo que exige pouco do fiel na sua vida diária, neutralizando qualquer tipo de ação social; foi, por último, um distanciamento da esfera pública, proveniente mesmo dessa magia preservada e do descolamento de sua prática das questões sociais. Eram características que estavam longe de propiciar qualquer movimento em direção à participação social e o católico brasileiro vivia sua religiosidade sem nenhuma tensão com a esfera social, por mais injusta que esta fosse, porque a esfera religiosa simplesmente não fornecia munição para outro tipo de vivência.

Era uma combinação afinada com o que se estava formando na esfera pública brasileira no período monárquico. Se pensada em termos do clero secular, este estava fortemente vinculado à elite agrária, numa relação harmoniosa que pode ser caracterizada como um "familismo religioso", denunciando a construção de uma esfera pública fechada e excludente. Mas

liberalismo ativo enquanto ideologia dominante, produzindo, segundo o autor, "um falso impasse".

[34] Ver NEVES. *E receberás mercê*, p. 349. Este autor enfatiza que a nação brasileira não pôde contar com sua história para se identificar com a civilização e a modernidade. Com um passado sem história, não foi possível ao povo "interiorizar a divindade" a caminho da secularização, enquanto as elites "olhavam para a Europa em busca de inspiração", mas tendo que se deparar com o país real.

tampouco seria diferente com uma influência maior da Santa Sé. Porque se pensada ainda em termos do clero ultramontano, as orientações provenientes de Roma eram das mais conservadoras, visto que seus esforços se concentravam não apenas na manutenção de sua ordem institucional, como também em tentar conter a onda liberalizante que era sentida no planeta. Era o momento em que o papa conservador Pio IX tudo fazia no sentido de fornecer aos católicos um modelo que estava longe de ser inspiração para uma revisão da postura tradicional da Igreja. Muito pelo contrário, as orientações pensadas na década de 70 do século XIX por ocasião do Concílio do Vaticano I, retratadas no Syllabus papal com a condenação às liberdades individuais, apenas denunciavam o endurecimento da postura conservadora que provinha de Roma, fruto mesmo do longo papado de Pio IX. Suas prescrições, portanto, eram no sentido de serem mantidas as práticas conservadoras dos rituais da Igreja, com a recomendação expressa de que o leigo se mantivesse afastado dessas práticas. Esse Concílio lançou ainda a pá de cal para qualquer possibilidade de modernização do mundo católico ao declarar a infalibilidade do papa, o que só reforçava a hierarquia da Igreja.

Assim sendo, a Questão Religiosa de 1872 não representou ainda uma onda liberalizante para a esfera religiosa brasileira. Os esforços dos religiosos brasileiros revoltosos eram no sentido de conquistar maior esfera de influência ultramontana para a Igreja brasileira, numa tentativa de se livrar da tutela do Imperador e da influência da maçonaria. Como lembra Fragoso, o conflito de 1872 tinha por base questões doutrinárias: "A linha de orientação da Igreja então se centralizava mais nos 'deveres' que nos direitos, mais nos princípios que nas pessoas, mais na hierarquia que no povo." [35]

Esse período de conflitos na relação da Igreja com a esfera política não foi de mão única. Além da Questão Religiosa, movimento de rebeldia dos bispos D. Macedo Costa e D. Vital, que nutriam sentimentos ultramontanos e que interpretaram no Brasil a tendência conservadora de Pio IX de manter a prerrogativa de a Igreja ser "mestra da verdade",

[35] Ver FRAGOSO. A Igreja na formação do Estado liberal, para a análise da relação da Igreja com a sociedade brasileira de 1840 a 1875. Para um outro relato minucioso da Questão Religiosa, ver NABUCO. *Um estadista do Império*, v. II, cap. II; DELLA CAVA (*Milagre em Juazeiro*) faz um estudo do esforço de Roma para "romanizar" o catolicismo brasileiro, substituindo o catolicismo colonial pelo catolicismo universalista de Roma.

tornando o padroado régio inconcebível e a maçonaria uma obscenidade, foi também um momento em que se acirra um forte sentimento anticlerical na esfera política brasileira por parte dos liberais, que lutavam pela democratização religiosa para que os novos imigrantes com profissões de fé diversas tivessem espaço garantido na esfera pública. E o clero brasileiro era motivo de crítica veemente dos abolicionistas, que lamentavam a ausência de posicionamento diante da questão da escravidão que teria sido tão útil ao movimento abolicionista. É o que dizia Nabuco, quando denunciava a familiaridade do clero com a escravidão: "Dois de nossos prelados foram sentenciados à prisão com trabalho pela guerra que moveram à Maçonaria; nenhum deles, porém, aceitou ainda a responsabilidade de descontentar a escravidão." [36]

Porque diferentemente do que ocorrera na esfera religiosa americana, a brasileira não dava sinais em direção a um maior envolvimento com as questões sociais mais prementes. Muito pelo contrário, o que se tentava era um aumento de sua autonomia, mas numa chave conservadora porquanto fiel às diretrizes que eram enfatizadas por Roma. Dessa forma, os esforços da esfera religiosa eram no sentido de lutar pela manutenção das mesmas práticas conservadoras. Não seria ainda o momento de abertura da Igreja para as questões sociais. Uma primeira mudança seria sentida com a chegada do Papa Leão XIII em 1878: sua encíclica, *Rerum novarum* seria a primeira indicação proveniente do Vaticano de que era tempo de se repensar a tendência da Igreja ao distanciamento das "coisas do mundo". Mas isso só seria vivenciado de maneira plena e oficial décadas mais tarde, com a chegada de João XXIII. Portanto, a virada do século não seria ainda o momento de a Igreja fazer qualquer movimento em direção a um engajamento que resultasse em ação social transformadora. Era ainda o tempo de uma prática católica assistencialista, cuja ação era no sentido da caridade e não no sentido genuíno da solidariedade. Nessa visão de mundo, o pobre era visto como objeto de caridade e motivava uma prática assistencialista, e não como símbolo de injustiça a quem deveria ser prestada solidariedade para uma transformação estrutural mais profunda.

Pode-se ainda lembrar que a partir dessa época vão aumentar os movimentos messiânicos em várias regiões do país, alguns com forte apoio popular, como o de Canudos e outros de grande fervor religioso, como o

[36] Ver NABUCO. *O abolicionismo*, p. 167.

Contestado, ou Padre Cícero. De qualquer modo, nenhum desses movimentos representou qualquer dissidência da esfera religiosa que a transformasse numa esfera emancipadora. Muito pelo contrário, foram movimentos nos quais estava preservada a magia e/ou distanciamento das questões sociais do país. Assim sendo, sejam eles originados das crenças sebastianistas do sertão nordestino, sejam eles de oposição à república como Canudos, ou ainda a "guerra santa" do Contestado, todos eles têm como liderança indivíduos que acreditavam ter dons sobrenaturais, que prometiam alívio às catástrofes vaticinadas por eles, e aproveitavam a forte religiosidade popular nas regiões cujas populações eram desprovidas do grau mínimo de escolaridade e informação que levasse a um questionamento de tais práticas. [37]

Dessa forma, os movimentos messiânicos não representaram nenhuma mudança em direção a um maior envolvimento com a realidade do país. Cultivava-se a magia e reproduzia-se a organização hierárquica da sociedade global. Assim, nenhum desses movimentos se caracterizou por levar o católico a uma maior inserção com as questões que o afligiam na sociedade mais ampla. Eram antes de tudo movimentos de fuga ou de espera mágica por um mundo melhor, os quais mantinham o fiel em atitudes de fervor religioso que o colocava fora do mundo.

Diferentemente da esfera religiosa americana, a brasileira se caracterizava pela ausência total de tensão em relação às "coisas do mundo" o que ficou bem evidente com o vazio deixado pelas ordens religiosas expulsas. Desde o período colonial, predominou na prática religiosa a "mercantilização das funções sacerdotais", como diria Caio Prado Jr. Era uma prática formal e "frouxa", com um notório despreparo do clero para funções mais elevadas. Dessa forma, a esfera religiosa, tanto o clero secular mais dependente dos grandes proprietários rurais, quanto o clero regular que estava diretamente alinhado com o Monarca, ou ainda a maioria laica que se dizia católica, não possuía referencial axiológico na própria esfera

[37] Ver QUEIROZ. O messianismo no Brasil e no mundo, para a descrição detalhada dos movimentos messiânicos primitivos e rústicos. A autora faz uma descrição excelente da organização social de cada movimento. Ver ainda DELLA CAVA. Milagre em Juazeiro, em que o autor analisa a difícil relação de Padre Cícero com o alto clero que queria um catolicismo cada vez mais romanizado.

religiosa que produzisse qualquer mal-estar diante do quadro desigual e excludente da esfera social brasileira. [38]

Poder-se-ia argumentar que a Igreja vai fortalecer-se muito na fase republicana, quando há a separação da Igreja do Estado e a romanização realmente acontece. Mas o fortalecimento da Igreja-instituição não foi em direção a sua abertura para questões sociais. O fortalecimento da Igreja é uma realidade durante a República Velha e a Era Vargas, seja na abertura de várias dioceses e escolas católicas, seja nas alianças que vão sendo feitas entre a hierarquia eclesiástica e as elites dominantes, mas sem haver nenhum posicionamento com um compromisso social, nem com uma possível identificação com grupos excluídos. O que existe é um movimento numa direção clara de maior atuação que se traduz por seus esforços em manter, e mesmo ampliar, sua esfera de influência na ordem social brasileira. Os esforços de D. Leme são todos nessa direção, culminando com a reforma educacional de Vargas de 1934, que reestabelece o ensino religioso nas escolas públicas do país. Por conseguinte, a Igreja se vale de um Estado cada vez mais regulador e centralizador para a manutenção de suas prerrogativas de religião oficial do país. Há um catolicismo humanizado, sim, principalmente a partir da década de 20, mas ainda não era um catolicismo gerador de mudanças. [39]

Uma exceção a essa nova afinidade entre religião (agora independente do Estado) e política (agora em alinhamento com novos atores políticos) foi a atuação do Padre Júlio Maria. Quando começou a pregar um catolicismo social, inspirado no documento do Papa Leão XIII, *Rerum novarum*, conseguiu desenhar um projeto utópico social, cujo principal objetivo era mostrar a afinidade da Igreja com o final do século, com a ciência e com a razão, vendo-a como a possibilidade de transformar os brasileiros que sofriam de "inanição intelectual, física e moral" em cidadãos. Mas o Padre Júlio Maria era uma voz solitária na Igreja de seu

[38] PRADO Jr. *Formação do Brasil contemporâneo*, p. 340. Ver especialmente o capítulo sobre a "vida social" da colônia para análise da desagregação da sociedade colonial. O autor enfatiza o ócio e a inércia das práticas escravistas, e o sentimentalismo e a ausência de regras sociais coesas que predominavam, aspectos importantes para se entender que essa sociedade não poderia, assim, produzir clero distinto.

[39] Ver MICELL *A elite eclesiástica brasileira*; VVERNECK VIANNA. *Liberalismo e sindicalismo no Brasil*; e CASALI. *Elite intelectual e restauração da Igreja,* para a análise das alianças entre elites e Igreja.

tempo. Sofreu pressões do clero que o via como um elemento subversivo na prática religiosa de então, sendo obrigado a um "silencio obsequioso", em 1898, pelo Arcebispo Arcoverde. Sua proposta somente seria retomada muito tempo depois, mais especificamente a partir da década de 50. Mas naquele momento a Igreja não precisava de um Júlio Maria, pois sua grande preocupação era com seu fortalecimento institucional. E isso foi feito de maneira admirável por D. Leme, numa nova parceria da Igreja com o Estado. [40]

Tudo isso contrasta profundamente com o *ethos* puritano. O grau de tensão vivenciado pelo protestante permite-lhe uma outra possibilidade de participação via esfera religiosa. Os graus de autonomia e descentralização das diversas denominações vão propiciar uma interação na esfera social que não pôde ser realizada no mundo católico. Isto leva a uma questão das mais cruciais: o grau de pertencimento na esfera religiosa protestante dá a possibilidade de um movimento "para fora", em direção a um maior envolvimento com as questões sociais. Se este movimento representa uma ação que predispõe à mudança, vai depender dos valores religiosos que são privilegiados aí.

Uma das hipóteses que se vai verificar com a análise dos momentos históricos feita a seguir é a importância crescente dessa autonomia das práticas religiosas como requisito para um processo de relações sociais mais dinâmico que, aliada à própria especificidade da doutrina cristã, pode fazer com que a esfera religiosa represente um espaço libertador fundamental. E, na medida em que o *ethos* das seitas protestantes pressupunha a igualdade e liberdade como valores fundantes para suas práticas, supõe-se que haja maior possibilidade de ação reivindicatória em situações que denunciem desigualdade ou discriminação. O que se quer verificar, portanto, é a maior possibilidade de participação para a conquista de cidadania na esfera religiosa americana, uma vez que a persecução dos valores da liberdade e igualdade na busca do autoaperfeiçoamento, que faz parte de sua visão de mundo religiosa, torna mais factível a passagem do indivíduo para o

[40] Ver ALBUQUERQUE. *Utopia e crise social no Brasil*, para a análise detalhada das diversas etapas do pensamento do Padre Júlio Maria. Sua atuação de maior projeção aconteceu entre 1895 e 1905, quando lutou por uma Igreja com engajamento social, inspirado em Leão XIII. A partir de 1905, e até sua morte em 1917, assume um discurso apocalíptico e pessimista.

cidadão. Como diria Leca, passa a existir maior possibilidade de o indivíduo alcançar a "plenitude institucional." [41]

Em contrapartida, é preciso ver que tipo de participação coube ao católico brasileiro para não se incorrer no risco de estabelecer uma clivagem reducionista e simplificadora do catolicismo. Por causa do seu caráter conservador e centralizador, é importante que se analisem as mudanças ocorridas no marco institucional da Igreja, no sentido de se apontarem escolhas específicas dos atores e que resultaram em mudanças significativas para as práticas religiosas. Entretanto, o que prevaleceu na esfera religiosa católica durante um longo período foi o reforço para o desenvolvimento de relações sociais desiguais e excludentes, o que não trazia nenhum mal-estar espiritual, visto que a visão de mundo religiosa também era hierarquizante e autoritária. Quanto à esfera social brasileira, a contribuição da Igreja foi valiosa na manutenção de um espaço público fechado e, consequentemente, na preservação de uma esfera social truncada. Mas creio ser isso muito mais interessante de ser visto em momentos históricos específicos, como vai ser feito a seguir com a comparação entre os processos de emancipação americano e brasileiro.

[41] Para Jean Leca (1991) há três requisitos para a "cidadania em si": a cognoscitividade do mundo político (*intelligibilite*), a empatia em relação aos outros (*empathie*) e a civilidade na responsabilidade comunal (*civilité*). São três requisitos que fornecem ao indivíduo uma dimensão globalizante para o processo de pertencimento, e eles estariam consoantes com a ética puritana.

CAPÍTULO III

EMANCIPANDO OS ESCRAVOS: VALORES RELIGIOSOS COLOCADOS EM XEQUE

O movimento contra a escravidão no Brasil foi um movimento de caráter humanitário e social antes que religioso; não teve a profundeza moral da corrente que se formou, por exemplo, entre os abolicionistas da Nova Inglaterra.

Joaquim Nabuco

Pode-se começar por perguntar de que maneira a abolição no Brasil e nos Estados Unidos pode elucidar algumas das questões que vêm sendo tratadas. Não se trata de fazer uma análise exaustiva das duas sociedades escravocratas: há uma extensa historiografia disponível e esse não é o principal foco analítico do que vem sendo discutido aqui. Mas a inclusão desses dois momentos históricos reforça a argumentação que venho desenvolvendo até o momento, pois mostra como os valores religiosos em si foram fundamentais para a diferenciação dos respectivos discursos abolicionistas dos dois países. O discurso americano é uma excelente ilustração para o que se analisava anteriormente a respeito da concepção weberiana de ação orientada por valor: a campanha abolicionista americana pode mesmo ser interpretada como um "chamado" a que os atores respondem, chamado que tem como fundamento, valores essencialmente religiosos. [42]

O contraste é válido na medida em que os valores religiosos aparecem como o *leitmotif* da campanha abolicionista americana enquanto há uma notada ausência de argumentação religiosa no abolicionismo brasileiro. É necessário, portanto, especificar que motivações baseadas em

[42] O estudo comparativo dos dois processos está em AZEVEDO. *Abolitionism in the United States and Brazil - A Comparative Perspective*, em que a autora analisa o caráter secular vs religioso dos dois movimentos. José Murilo de Carvalho fez a mesma análise em *Dados*.

valores são essas, analisar as tradições dentro de cada sistema religioso para ver como esses valores puderam surgir e levar à ação concertada, e perguntar ainda em que medida o contexto social mais amplo foi facilitador ou inibidor para tal ação. Assim sendo, a análise buscará dar conta destes três níveis distintos discutidos anteriormente em nível teórico: valores propriamente ditos, visão de mundo prevalecente em cada esfera religiosa e, por último, os aspectos institucionais de ambas em relação aos respectivos Estados nacionais. É preciso enfatizar, porém, que não se trata de uma análise histórico-descritiva dos dois movimentos: serão realçados apenas os aspectos que levam a uma melhor compreensão a respeito da relevância dos valores religiosos como diferenciador para a ação social.

Abolicionismo americano: a escravidão como pecado

Os americanos tinham diversas fontes de inspiração para a campanha abolicionista, desde aquelas que pertencem ao ideário nacional mais amplo, até as estritamente religiosas. No ideário nacional inseria-se a própria Declaração de Independência com as incongruências aí encontradas no tocante ao sistema escravista. Porque em nome da unidade nacional, a situação dos escravos não foi abordada pelos *founding fathers*, e a preservação da escravidão depois da Revolução Americana foi, pouco a pouco, colocando em evidência as contradições deixadas não resolvidas naquele momento, dando origem ao que foi analisado por Gunnar Myrdal como o “dilema americano”. Mas o potencial para futuras batalhas estava enunciado nas principais emendas da Constituição: a Constituição americana prescrevia uma receita de democracia baseada na “igualdade, na liberdade, e na persecução da felicidade” que não se encaixava com o sistema escravista do Sul.

A mesma fonte de inspiração também podia ser encontrada na esfera religiosa. A própria natureza das seitas, principalmente o que vem sendo enfatizado aqui, seu sistema voluntário, o pressuposto de igualdade entre seus membros na busca da salvação, a autonomia do fiel na relação direta com Deus, a busca do autoaperfeiçoamento na vida diária e o compromisso no cotidiano com os valores religiosos professados nas distintas denominações, todas essas características da prática religiosa puritana configuraram uma ética religiosa que resultou ser propício à inserção do fiel no mundo. A desigualdade implícita no sistema escravocrata seria, portanto,

elemento perturbador para o *ethos* puritano e seria combatida posteriormente por membros das diversas denominações protestantes.

Mas a tentativa de relacionar as denominações protestantes à questão da escravidão é uma questão complexa. Com a exceção dos *Quakers*, nenhuma denominação protestante foi genuinamente abolicionista. Algumas delas, principalmente as igrejas protestantes sulistas, eram declaradamente escravistas e usariam os mesmos argumentos enfatizados pelo catolicismo brasileiro para justificar o sistema escravista: apelavam principalmente para a desigualdade natural da concepção tomista de mundo, ou para o fato de eles serem pagãos e bárbaros, merecendo a escravidão como descendentes de Cam. Outros invocavam o argumento liberal do direito de propriedade dos senhores de escravos. As mentes mais progressistas consideravam a escravidão humana como um “mal necessário” que um dia desapareceria com a força do progresso da humanidade. [43]

Portanto, até meados do século XVIII não havia nenhuma condenação religiosa às práticas escravistas. Quem assumiu a liderança foram os *Quakers*: em 1758, dispondo-se a barrar das atividades da congregação todos que estivessem ligados com a compra e venda de escravos. Segundo Scherer, o ensaio de John Woodman, “*Some Considerations on the Keeping of Negroes*”, escrito em 1754, tornou-se a referencia principal do revivalismo dos *Quakers* no que concerne à escravidão. Sua argumentação principal é a própria ideia central da visão de mundo protestante: a escravidão estava em contradição com a necessidade puritana de ser diligente para a obtenção da graça; a escravidão levava os brancos à indolência; e impedia os cristãos de praticarem a humildade e docilidade, uma vez que os senhores de escravos estariam desempenhando o papel de Deus. Tal argumentação iria ganhar força renovada nos anos que precederam a Guerra Civil. [44]

---

[43] Ver DAVIS. *Slavery and Human Progress*; e FREDRICKSON. *White Supremacy*, para excelentes estudos sobre a argumentação a favor da escravidão. Davis discorda de autores que veem o abolicionismo como parte de um processo irresistível de secularização. Para o autor, na verdade, eles estavam em busca da igreja verdadeira.

[44] SCHERER. *Slavery and the Churches in Early America*, 1619 - 1819, p. 72-73. O autor faz um relato minucioso das igrejas protestantes antes da Revolução Americana. Grande parte da análise desse período está baseada nesse estudo. Mostra como as resoluções de

A ausência de cobrança na esfera religiosa em relação à questão da escravidão começa a mudar depois da Independência. Apesar de a maioria dos grupos religiosos parecer disposta a seguir justificando a escravidão como um mal necessário, algumas denominações, ou melhor, alguns de seus membros, tinham cada vez mais dificuldade de justificá-la com argumentos teológicos. E isso foi visto claramente nas décadas seguintes à Revolução Americana, quando várias denominações condenaram o sistema escravista e passaram a questionar sua associação com os senhores de escravos. Foi, contudo, um processo lento: foi preciso algumas décadas para que essa equação começasse a ser resolvida e as mentes mais progressistas começassem a assumir uma posição clara em relação aos escravos.

Cabe lembrai; porém, que elas não estavam movidas apenas pela declaração de princípios da Constituição com sua prescrição de igualdade e liberdade. O "Grande Despertar" do século XVIII definitivamente ajudou a configurar a nova direção religiosa que se faria sentir no século XIX. Essa mudança de orientação, que significou de fato uma mudança de valores, terminaria por levar a uma visão de mundo religiosa nova: a partir de então ser religioso passou a significar viver o cotidiano de acordo com os preceitos de Deus, numa constante busca não só da salvação individual, mas também da redenção da Nação. Como observa Davis, é impossível entender a emergência de um movimento abolicionista forte no século XIX sem considerar a base evangélica que remonta ao revivalismo dos *Quakers* da década de 1740: O *ethos* dos *Quakers* foi uma enorme influência para os batistas, metodistas e presbiterianos, principais denominações que foram influenciadas pelo movimento revivalista de 1740.

Eram seitas menores, mas que saíram fortalecidas por terem apoiado os revolucionários, e seriam também as denominações que começariam, timidamente num primeiro momento, mas logo com mais força, a questionar a presença de donos de escravos nas suas congregações. Passaram a invocar um forte princípio religioso para condenar a escravidão: vale dizer, a escravidão passou a ser um pecado em si e era dever da Igreja não aceitar cristãos pecadores entre seus membros. Mas esse não foi um processo fácil, uma vez que havia vários aspectos envolvidos aí, desde a unidade das igrejas até a própria sobrevivência das denominações.

condenação à escravidão resultavam em letra morta em nome da unidade de seus membros nas respectivas denominações.

Para dar alguns exemplos, em 1784, a Conferência Geral da Igreja Metodista tomava uma resolução clara em relação ao sistema escravista: dentro de um ano todos os seus membros deveriam vender seus escravos. Porém, 90% de seus fiéis viviam no Sul, principalmente em Virginia, e essa prescrição resultou ineficaz, por causa da reação dos plantadores e em nome da unidade da Igreja. Dessa forma, como os presbiterianos que iriam reiterar a oposição à escravidão em princípio, mas que tiveram de desistir de qualquer medida de ordem prática contra os escravocratas, os metodistas tiveram que adiar alguma ação mais concreta de condenação à escravidão, quando fizeram a opção por crescer ao invés de permanecerem seitas pequenas. No caso dos batistas é mais difícil ainda caracterizar sua posição. Mais do que qualquer outra denominação, os batistas formavam corpos religiosos autônomos, não havendo um consenso nacional em torno da questão, muito embora o Comitê Geral da Virginia sofresse as mesmas pressões das outras denominações: em 1789, eles adotaram um enunciado rejeitando a escravidão, desconsiderado em 1793, por causa da reação de seus membros. Assim sendo, a rejeição à escravidão por parte das igrejas protestantes foi adiada por algumas décadas em nome da unidade das mesmas, e a condenação inicial seria mantida apenas em comunicados formais no início do século XIX.

Também é verdade que o Norte não só estava definitivamente adotando um padrão distinto nas relações sociais, como também um novo caminho nas relações econômicas, o que terminaria por acirrar os conflitos deixados insolúveis no período entre a Independência e a Guerra Civil. A guerra significou, em última instância, uma coincidência entre uma secessão política e religiosa. O fato de a escravidão haver sido abolida em todos os Estados nortistas no início do século XIX é uma referência para os caminhos de relações marcadamente distintas entre Norte e Sul. Mas isso não permite caracterizar as denominações nortistas como abolicionistas em contraste com um Sul escravista. Tal dicotomia nunca existiu. O que existiu, entretanto, foi o surgimento do questionamento cada vez maior quanto à aceitação da escravidão por parte de alguns grupos de várias denominações, o que evidencia como valores religiosos eram

suficientemente fortes para ocasionar conflitos e provocar cisões, independente da filiação de fato a cada denominação. [45]

O que estava por detrás desse questionamento era um código básico de valores, o qual mostrava a contradição básica entre a igualdade cristã para todos os seres humanos – que estava implícita sob o reino de Deus na ética puritana – e os donos de escravos que ousavam passar por Deus na sua relação com os escravos. Uma vez que os seres humanos eram agentes morais, deveriam estar preocupados com sua prestação de contas diante de Deus. Além disso, exatamente por serem agentes morais, eles deveriam ter a igualdade e a autonomia asseguradas para se tornarem verdadeiros cristãos. Mas a concepção de maior responsabilidade cristã passou a ser mais sentida a partir de 1830, momento em que começou a predominar nas diversas denominações a ideia da existência de um julgamento externo de Deus sobre o comportamento pecaminoso, influindo cada vez mais para a urgência de se ter o mal da escravidão extirpado da nação cristã. [46]

Convém lembrar que essa nova atitude não quer dizer que estava traçada nos Estados Unidos uma linha de cor entre um Norte com democracia racial e um Sul racista. Fredrickson considera que a diferença básica entre o movimento abolicionista originário dessa visão milenarista do "segundo despertar" não passava necessariamente pela ausência total de racismo em relação aos negros, mas sim, na adesão a *princípios não raciais* nas políticas públicas e organizações sociais, cujo pressuposto era a interpretação literal da Declaração da Independência de que "todos os homens são criados iguais". Certamente esta distinção de princípios faria toda a diferença para o aumento do fosso entre Norte e Sul. Fredrickson

[45] Uma ótima análise do envolvimento da igreja protestante com o movimento abolicionista é *The War against Proslavery Religion* de McKivigan. O autor faz uma análise detalhada da posição antiescravista de várias denominações no período pós-Revolução. Mas cabe lembrar que a rejeição inicial à escravidão não significava automaticamente a defesa dos escravos como seres humanos que deveriam ter os mesmos direitos dos brancos: várias igrejas defenderam inicialmente a colonização dos negros, ou seja, sua volta à África.

[46] PERRY (*Radical Abolitionispn – Anarchy and the Government of God in Anti-Slavery Thought*) analisa como a ideia do governo de Deus, com sua ênfase na prestação de contas individual, foi central para o imediatismo que surgiu depois de 1830.

ainda defende a ideia de que os abolicionistas "representavam a consciência igualitária da sociedade competitiva liberal democrática do Norte." [47]

Assim, o segundo revivalismo é a nova dimensão dos valores religiosos na vida diária dos fiéis. Passou a haver uma busca por "santidade pessoal" que fazia com que os fiéis transcendessem suas crenças numa nova maneira de viver religiosamente. Berger lembra que a transcendentalização de Deus e o desencantamento do mundo abririam "um espaço para a história como a arena tanto da ação divina como da ação humana", quer dizer, passou a ser necessário viver a religiosidade no mundo de maneira plena, ocasionando um novo envolvimento com as coisas públicas. Uma vez que a religiosidade perpassava todas as esferas da vida, ela poderia levar o fiel a uma solidariedade social muito mais evidente, na direção do evangelho social, pois as questões sociais passaram a fazer parte do elenco das questões religiosas. [48]

Essa transcendência teria papel crucial na pressão para o abolicionismo imediato. Os revivalistas não mais se omitiriam diante da questão de considerar a escravidão como uma prática pecaminosa que devia ser banida das diversas denominações. Consequentemente, havia uma disposição para a reforma social, e viver a verdadeira mensagem do evangelho significava ser religioso em todas as esferas da vida. Essa nova disposição trouxe como consequência um maior envolvimento do fiel nas outras esferas da vida, passando a haver uma nova ética de responsabilidade acoplada à ética da convicção, pois a salvação devia ser também alcançada no plano coletivo. [49] Foi uma combinação que levou à nova participação na vida pública, e a condenação à escravidão passaria de discursos a práticas concretas de cobrança de valores religiosos verdadeiros das várias

[47] Ver FREDRICKSON. *White Supremacy*, p. 152-153, para a análise do pensamento abolicionista americano. O autor defende a ideia de que era basicamente irrelevante a ideia da igualdade de raça, mas era vital a igualdade de um sentido moral nato a todos os seres humanos.

[48] BERGER. *The Sacred Canopy*, p. 118.

[49] Em "A política como vocação", Weber aponta três qualidades destacadas para o político: paixão, senso de responsabilidade e senso de proporção. A responsabilidade é a "estrela-guia" da ação. Esta qualidade política está também presente na ética puritana e ajuda o cristão a se livrar da vaidade pessoal. Sendo sua causa uma questão de fé, Weber lembra a importância da responsabilidade ética para o cristão, quando este tem de "prestar contas dos resultados previsíveis dos atos cometidos" (p. 144).

denominações. O resultado foi uma série de cismas religiosos em torno da questão da escravidão e uma nova posição do movimento abolicionista.

O processo abolicionista americano atingiu, assim, sua maturidade na década de 1830, momento da criação de várias organizações para a defesa da abolição imediata. Foi a época da criação da *American Anti-Slavery Society*, em 1833, com uma forte inclinação religiosa. Mesmo os garrisonianos (abolicionistas que se associaram em torno de William Garrison) – grupo abolicionista mais preeminente que iria assumir uma posição anticlerical crescente vinte anos mais tarde – tinham a herança dos *Unitarian* e dos *Quakers* e adotaram um credo perfeccionista que podia ser traduzido pela abstinência de todos os pecados. O grupo que é comumente chamado de "abolicionista" – aqueles que defendiam a abolição imediata – defendia o final da escravidão como se fosse uma vocação e esses abolicionistas dedicaram suas vidas à causa. Como observa Donald Scott, o compromisso abolicionista envolvia uma decisão consciente e a maioria dos abolicionistas tinha uma relação confessional com o evangelho. [50]

Dessa forma, mais do que uma discussão sobre o papel das igrejas e denominações, o discurso antiescravista estava firmemente enraizado na própria tradição protestante: a escravidão era um pecado a ser eliminado para que a nação como um todo pudesse alcançar a redenção. Isso pode ser visto não apenas nos cismas que ocorreram nas diversas denominações a partir da virada do século anterior, mas também no discurso daqueles abolicionistas que tinham um pensamento marcadamente anticlerical: eles estavam motivados pela mesma tendência revivalista que os levava a lutarem por suas crenças como se fossem profetas tentando resgatar a nação pecaminosa para a salvação. Isso só poderia ser alcançado, pensavam eles, com o fim da escravidão. O conteúdo dos discursos abolicionistas, com uma

[50] SCOTT. *Abolition as a Sacred Vocation*, p. 52. Nesse artigo, o autor relaciona a persistência do fervor abolicionista com o desejo de ser cristãos verdadeiros numa nova forma de compromisso social. Quanto à criação do *American Anti-Slalvery Society* (AASS) em 1833, ela foi possível com a reunião do grupo da Nova Inglaterra de William Garrison, liberais de Nova York, como os irmãos Tappan, alguns negros livres e os *Quakers*. O AASS teve rápida expansão na década de 30, mas McKivigan lembra a participação irregular das seitas na organização: em Massachussetts havia a predominância dos batistas e metodistas, em Nova York, os congregacionalistas e presbiterianos lideravam (compunham quase a metade dos membros do AASS), enquanto na Philadelphia eram os *Quakers* e os congregacionalistas.

mescla de religiosidade da ética puritana e defesa dos direitos naturais dos seres humanos em geral, é evidente em William Garrison, quando afirma que:

> o homem é criado um homem racional e, portanto, sujeito ao governo moral e responsável (...). Os escravos nascem livres mas sabemos que não são tratados como seres racionais e que a opressão lhes tira o sentido moral a Deus e aos homens. [51]

Portanto, os abolicionistas, respondendo a esse "chamado" para a redenção do país, orientavam suas vidas não só para a defesa de valores religiosos, que coincidentemente eram os valores mais caros ao ideário nacional, mas também para que a nação americana como um todo alcançasse a graça de Deus. Eram valores que incentivavam uma saída *para fora*, para a formação de associações e participação na esfera pública. Eram valores que foram sendo incorporados aos discursos de outros grupos que até então haviam censurado os abolicionistas radicais, como por exemplo, nos discursos dos religiosos mais moderados e dos políticos progressistas, que viram com horror o avanço do poder escravista do Sul no final da década de 50. Pode-se lembrar o Senador Sumner, político progressista de Massachussetts, quando desafia a audiência em *Faneuil Hall* a lutar contra a implementação do sistema escravista nos novos Estados anexados, usando um argumento bem pouco político: "*Are you for God or for the Devil?* [52]

Igreja Católica e escravidão: cada qual no seu lugar segundo a vontade divina

Quanto à campanha abolicionista brasileira, as motivações e os valores eram certamente outros. Os valores religiosos do catolicismo brasileiro na época da abolição não podiam constituir nenhuma inspiração para o movimento abolicionista. Muito pelo contrário, esses valores continuavam descolados das questões sociais, levavam a uma religiosidade

[51] *Thoughts on African Colonization*, p. 71. Percebe-se nesse discurso de Garrison uma combinação de responsabilidade e prestação de contas de cunho tanto religioso quanto político.

[52] Citado em DAVIS. *Slavery and Human Progress,* p. 265. Esse é um excelente relato sobre a crescente divisão entre Norte e Sul às vésperas da Guerra Civil. Davis mostra como a argumentação antiescravista foi uma combinação crescente da ideia de civilização e religião contra a barbárie da escravidão.

formal, e incentivavam práticas conservadoras. Havia, sim, uma justificativa religiosa para a perpetuação do sistema escravista, assim como uma ênfase na obediência e no respeito à hierarquia para a preservação da ordem estabelecida. Falava-se há pouco que os valores religiosos da ética puritana foram essenciais para imprimir um novo ritmo e uma nova legitimidade à campanha abolicionista, mas a campanha abolicionista brasileira não podia encontrar a mesma fonte de inspiração porque simplesmente tais valores não existiam na visão de mundo católica.

Por conseguinte, quando se tenta estabelecer a relação entre a existência de algum tipo de ação orientada por valores religiosos e a ação concertada do movimento abolicionista brasileiro, verifica-se aí uma desconcertante ausência de argumentação religiosa. A omissão do clero no movimento abolicionista é total. Além de inexistirem valores no catolicismo brasileiro que levassem a qualquer tipo de militância para uma ação orientada por valor, onde pudesse estar implícita uma nova ética de responsabilidade, não havia tampouco qualquer movimento inerente à própria esfera religiosa católica que pudesse dar origem a conflitos na maneira de se viver a religiosidade, como ocorrera nas denominações protestantes. E esse clero teve mesmo um papel importante na manutenção do sistema escravista, visto que os valores predominantes do catolicismo se ajustavam como uma luva para justificar tal sistema. A ênfase era na organicidade, na hierarquia e no todo harmônico onde a cada um estava assignado seu lugar na terra – até mesmo o lugar de escravo – para que se pudesse, assim, conquistar o céu.

O surpreendente vigor da escravidão moderna no século passado obrigou a Igreja a refazer sua argumentação de modo a justificar tal sistema. José Murilo de Carvalho lembra que a ambiguidade de condenar e justificar a escravidão estava presente nas lideranças religiosas que viveram no Brasil desde o século XVII a começar por Vieira, que justificava a escravidão dos negros e condenava a escravidão dos índios. Lembra ainda que a justificativa teológica para a aceitação da escravidão podia ser encontrada no Eclesiastes, que dá a receita para o tratamento cristão dos escravos seguindo os conselhos de São Paulo. "A receita é simples e, segundo [São Paulo], vem desde Aristóteles: *panis et disciplina et opus*, vale dizer, pão, castigo e trabalho." E conclui José Murilo ao referir-se ao argumento de que os negros (os etíopes) estavam mergulhados no vício por serem descendentes de Cam e podiam ser comprados por cristãos desde que

legalmente escravizados: "A Bíblia fornecia, assim, um argumento racista em favor da escravidão que viria a calhar quando esta, nos tempos modernos, se concentrou em vítimas negras." [53]

A explicação teológica predominante para a escravidão moderna era da visão tomista da desigualdade natural de origem aristotélica, vale dizer, a divisão dos seres humanos em estamentos e grupos ocupacionais como obra da divina providência. Havia um leque de argumentação para justificar a escravidão que era usada ao sabor da ocasião: ora era lembrada a justificativa de "guerra justa" (negros podiam ser escravizados se capturados em combate considerado justo); ora eram apontados os benefícios para os africanos do contato com o cristianismo para que pudessem se libertar da barbárie, ora era ainda lembrada a necessidade de eles, os etíopes, pagarem, como descendentes de Cam, seus pecados originados da maldição divina. De qualquer modo, um argumento ou outro enfatizavam a visão de mundo holista da desigualdade naturalizada, de cada um em seu lugar no todo orgânico. Havia, como princípio a perpassar essa visão de mundo hierarquizada, a superioridade da raça branca. Era, em suma, uma argumentação a mais para justificar a naturalização da desigualdade nas relações sociais em construção.

Além do mais, o grande argumento liberal a reforçar esta posição conservadora era a concepção do direito de propriedade dos senhores de escravo que prevalecia sobre a concepção de direitos naturais do escravo como ser humano. Seria dos mais eficazes para reforçar o pensamento religioso escravista, ao passo que lhe conferia um ar de modernidade à discussão da questão. Davis lembra a capacidade "curiosa" da escravidão de gerar e conviver com dualismos no pensamento ocidental, o que fica evidente nas duas tradições religiosas protestante e católica: enquanto o direito de propriedade esbarrava nas questões de igualdade e autonomia individual na ética puritana, na visão de mundo católica tal embaraço era inexistente por causa da naturalização da desigualdade. Era, no plano

[53] Ver em CARVALHO. *Dados*, p. 293, discussão dos distintos tipos de argumentação dos discursos abolicionistas. Foi grande fonte de inspiração para a análise feita aqui. Neste artigo, o autor levanta a defesa da escravidão encontrada no pensamento católico brasileiro, desde a ambiguidade de Vieira, passando por religiosos que escreviam no início do século XVIII, como o jesuíta Jorge Benci, que desenvolveu a argumentação da maldição de Cam, até chegar no século XIX, com o bispo D. José, que execrava a ideia de direito natural e defendia a prática milenar da escravidão na humanidade.

político, a tradição entre um modelo cuja visão de mundo hierarquizada fica preservada e o modelo político da liberal democracia competitiva formada por indivíduos autônomos. Por conseguinte, a existência de escravos não produzia nenhum mal-estar teológico nos corações e mentes da sociedade brasileira. [54]

Nesse mundo escravista naturalizado, o caráter ideológico do mito da cristandade, com o desenvolvimento de um verdadeiro regime de graças e obrigações desde o Brasil colonial, ajudou a reforçar a aproximação das raças, ao mesmo tempo em que afirmava a supremacia de uma sobre a outra. O que prevalecia nesse mundo social hierarquizado eram obrigações, fidelidade, e concessão de graças e favores em práticas cujos valores implícitos eram os de obediência, lealdade, dependência e submissão. Ingredientes que eram prezados tanto pela esfera política autoritária de traços clientelistas em construção, como pela Igreja que ia adquirindo os mesmos padrões. Assim sendo, havia uma total ausência de tensão entre as duas esferas.

Um bom exemplo das afinidades de mentalidade conservadora da hierarquia eclesiástica e da aristocracia rural é a pastoral de D. Pedro Maia de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro, falando aos escravos sobre a Lei do Ventre Livre de 28 de setembro de 1871:

> Se até agora por temor e consciência devíeis a vossos senhores respeito, obediência e amor, de hoje em diante lhes deveis *dobrado respeito, dobrada obediência e dobrado amor*, porque o temor deve ser substituído pelo agradecimento (...). E provai vossa dedicação e obediência, defendendo a vossos senhores e a tudo quanto lhes pertence (...). [55]

A hierarquia eclesiástica ajudou a reforçar um dos traços mais característicos da formação social brasileira: sua profunda desigualdade. Portanto, os valores do ideário iluminista que permeiam a presente análise – a liberdade, a igualdade e a autonomia para o autoaperfeiçoamento – que se

[54] Para um excelente estudo da argumentação teológica da escravidão, ver Davis em *The Problem of Slavery in Western Culture*, em que o autor analisa a argumentação tomista da desigualdade necessária. Outra análise pertinente é de AZZI. *A cristandade colonial – mito e ideologia*. BOSI (*Dialética da civilização*) tem um capítulo dos mais interessantes sobre a maldição de Cam: mostra como a versão mítica do cativeiro encontrou aí sua formulação canônica. Na cultura moderna seria "a explicação do escravismo".

[55] Citado em BEOZZO. *A Igreja na crise final do Império*, p. 277, ênfase do autor.

afinavam com o ideal de projeto de nação nos Estados Unidos e que tinham o potencial de levar à solidariedade social – encontravam campo pouco fértil como fonte de inspiração em solo brasileiro. Ao contrário, os valores do ideário iluminista eram vistos como ameaça à ordem social vigente se fossem compartilhados de maneira ampliada. Poulat, quando fala da rejeição católica ao liberalismo, lembra que a concepção de direitos naturais representava de fato uma contradição de princípios com o direito cristão. Era um conflito entre os direitos individuais e os direitos da Igreja Católica que pretendia representar a verdade absoluta.

Poulat refere-se às contradições entre as concepções do direito natural e do direito cristão como uma "querela dos antigos e modernos". Com a cristandade, o espiritual e o temporal são articulados na realidade histórica, sendo o direito cristão materializado, e a ideia de liberdade, para seguir com Poulat, "era graciosa, bem-querer, favor, dom de Deus (...) era acordada e reconhecida, fonte de deveres e, portanto, de responsabilidade". Ainda que ele esteja se referindo ao momento na França em que a concepção de direitos individuais começava a revolucionar o antigo regime vigente, sua análise é perfeita para a compreensão da visão de mundo religiosa brasileira que perduraria durante todo o século XIX. A preservação do ideal da cristandade durante o Império assegurou a manutenção de uma ordem religiosa que cultivava a liberdade como dom divino, acoplada sempre a uma série de responsabilidades e deveres. [56]

Dessa maneira, a liberdade, na sua racionalização de obediência à hierarquia constituída, era concebida de maneira que levasse à abstração necessária para a manutenção de um controle restrito da esfera pública. Em outras palavras, o limite da liberdade individual era a posição que cada qual ocupava nesse todo orgânico pouco afeito a mudanças, o que era incompatível com a visão voluntarista implícita na concepção liberal das liberdades individuais. E o final do Segundo Reinado é um belo exemplo de como os valores liberais que chegavam do hemisfério norte eram apropriados por apenas uma parcela pequena da população, naquele segmento ao qual eram permitidas as elucubrações liberais, ou seja, o

[56] *Liberté, laïcité* – la guerre de deux Frances et le principe de la modernité, p. 56. Poulat desenvolve o argumento católico de que o individualismo liberal trazia o "indiferentismo religioso" e o "ateísmo social", pois Deus deixaria de governar a sociedade para passar à esfera privada e íntima da consciência e da família. Ver o capítulo 2 para a discussão do direito cristão.

iluminismo oligárquico de Bosi. Dessa forma, nesse iluminismo conservador de que se falava anteriormente, mais do que as "ideias fora do lugar", como diria Schwarz, poder-se-ia então falar de "exclusividade de uso" dessas ideias, porque apenas um grupo seleto era capaz (e a ele tolerado) de invocar a argumentação liberal que fervilhava no hemisfério norte, mas sempre de maneira adaptada, revista, e reduzida às circunstâncias locais. [57]

Diferentemente da campanha abolicionista americana, cuja inspiração religiosa é evidente, a campanha brasileira é secular e teve de buscar outras fontes de inspiração para sua ação. A argumentação abolicionista brasileira tem, portanto, um caráter predominantemente político, o que levava Joaquim Nabuco a denunciar no Parlamento o perigo, tanto interno quanto externo, que representava o grande contingente de escravos sem cidadania. Seguindo com a argumentação de José Murilo de Carvalho, a grande fonte para o discurso abolicionista foi o que José Bonifácio já denunciava na década de 20 – a questão da razão nacional. No momento da guerra contra o Paraguai, essa questão ficou mais premente e a escravidão era um obstáculo para a constituição de uma verdadeira cidadania. E é por isso que foi necessário o discurso anticlerical dos abolicionistas brasileiros. A censura à omissão do clero brasileiro e a predominância de valores materiais na sua prática religiosa eram uma constante entre os abolicionistas. Como denunciava Nabuco em O abolicionismo, a identificação de primeira hora da Igreja com a escravidão fez com que os valores que prevaleceram fossem esvaziados de qualquer força moral na sua visão de mundo, imprimindo mesmo um caráter materialista na sua prática religiosa.

O Padroado Régio acirrou a dependência da hierarquia eclesiástica à Coroa e trouxe um resultado perverso nessa relação: a crescente desmoralização do clero e a religiosidade que cabia nessa relação eram expressas em práticas religiosas frouxas e formais, que se restringia à cerimônia de cultos. Tais práticas caracterizavam-se pela ausência de qualquer questionamento religioso de cunho moral. É o que lamentava

[57] Não cabe aqui estender a discussão sobre a adaptação das ideias liberais no Brasil. Ver além de BOSI. *Dialética da colonização*; SCHWARZ. As ideias fora do lugar. Para excelente análise da composição das classes sociais no século XIX, ver FERNANDES. *A revolução burguesa no Brasil.*

Anselmo da Fonseca, em 1887, a respeito do materialismo do clero sobre a prática das "boas-obras" e da falta de engajamento com questões morais. [58]

Ainda há uma outra consequência do padroado, e que reforça a ausência de um sentir religioso forte: trata-se da laicização do clero, uma vez que a carreira eclesiástica foi transformada em serviço público e "entrar para o seminário" significava uma maneira de se arrumar na vida. Há um resultado bem pouco religioso na prática religiosa desse período, tanto no que se refere à hierarquia eclesiástica quanto aos leigos: ao mesmo tempo em que o clero virou uma "burocracia de sacristia" que não vivia genuinamente os valores religiosos, o leigo, por sua vez, vivia *fora* da religião, visto haver uma distância proposital entre o clero e o fiel verificada na cerimônia das missas. E a religiosidade vivida dessa forma – uma religiosidade que cultivava a formalidade das cerimônias e que mantinha o fiel afastado – transformava a esfera religiosa numa esfera à parte, impedindo, assim, qualquer transcendência como a verificada na ética puritana. [59]

Portanto, quando se tenta especificar os valores religiosos que pudessem ser orientadores para uma ação social no processo abolicionista brasileiro, é preciso fazer uma "sociologia da falta". Faltaram valores profundos que orientassem para um determinado tipo de ação social; faltou uma prática religiosa que levasse o fiel à maior inserção no mundo; faltou ainda uma tradição de questionamento religioso a respeito de possíveis incongruências entre valores cristãos genuínos e práticas sociais injustas; e faltou autonomia para que pudesse ser empreendida qualquer ação que levasse a um movimento de apelação a leis superiores face à injustiça das

[58] FONSECA. *A escravidão, o clero e o abolicionismo*, p. 43. Sua descrição do clero é cáustica: "O clero brasileiro é hoje geralmente representado por homens vulgares, dotados de pouca instrução, tão ambiciosos como egoístas, frouxos nos costumes e excessivamente amantes da comodidade e do goso" (p. 7). Descrição que coincide com o que José Bonifácio escrevera havia seis décadas. Esta é a única fonte da época que trata da relação direta do clero com a escravidão de maneira crítica. Para a análise da frouxidão e do formalismo da prática religiosa católica, ver BRUNEAU. *O catolicismo brasileiro em época de transição*; e PRADO Jr. *Formação do Brasil contemporâneo*.

[59] Ver TORRES. *História das ideias religiosas no Brasil*, cap. I, em que o autor faz uma análise do sistema do padroado com a transformação da religião em serviço de Estado. Cf. CARVALHO. *A construção da ordem*, cap. 7, que analisa a formação do clero brasileiro (um dos "matizes da ordem" juntamente com os magistrados e soldados), durante os séculos XVIII e XIX.

leis vigentes. Aliada à própria visão de mundo católica fora do mundo com o cultivo de uma religiosidade que preservou a magia, o mistério e o milagre, tem-se uma combinação perversa para a manutenção de práticas religiosas que não poderiam promover quaisquer possibilidades de mudança social.

Visão de mundo religiosa: hora da verdade na relação Deus/mundo

A esfera religiosa brasileira foi, portanto, um instrumento de dominação útil ao contexto sociopolítico mais amplo: havia um controle estrito da esfera pública por grupos específicos e a Igreja certamente ajudou na sua legitimação. Assim sendo, não havia conflito de natureza religiosa no que se refere a valores. Muito pelo contrário, a visão de mundo católica estava em perfeita harmonia com as relações sociais autoritárias que estavam em formação na esfera social brasileira, caracterizadas pela centralização e pela predominância de uma forte hierarquia que estimulava, assim, relações sociais paternalistas e autoritárias. E estas características da esfera social mais ampla – autoritarismo, centralização, hierarquia e paternalismo – também seriam as predominantes no catolicismo brasileiro.[60]

A questão da escravidão revela, assim, uma diferença clara entre as duas visões de mundo: enquanto católicos e igrejas protestantes tradicionais estavam totalmente desvinculados da questão, justificada na sua visão de mundo, a escravidão representava um problema fundamental para a ética puritana, problema que somente poderia ser resolvido com a emancipação imediata dos escravos. Ou, como definiria o abolicionista radical Wendell Phillips: "O puritano não parava para pensar: ele reconhecia Deus em sua alma, e *agia*." Essa necessidade de ação foi o que levou a um maior grau de dissidência nas diversas denominações e organizações antiescravistas. Michael Walzer lembra que os puritanos mantiveram a tradição de agentes de mudança social nos Estados Unidos, constituindo-se em "modelo para uma política radical". E nada melhor para ilustrar essa postura do que um

[60] Para a análise do centralismo político e religioso nas sociedades latino-americanas, ver Véliz em *La tradición centralista de América Latina,* especialmente capítulo IX, em que analisa a aceitação pragmática da diversidade pela Igreja Católica, mas sempre sob a égide da obediência formal aos preceitos institucionais da Igreja, no que ele chama de "centralismo religioso latitudinário".

discurso de Garrison, quando defende o dever cristão de promover a secessão nortista, quando os abolicionistas celebravam o décimo aniversário da *American Anti-Slavely Society*:

> Foi decidido, pelo voto de três para cada um dos membros presentes, que a fidelidade à causa da liberdade humana e a fidelidade a Deus requerem a dissolução imediata da unidade nacional; que a secessão ao governo é um dever religioso e político (...). Não importa qual é a teoria do governo se a prática do governo é injusta e tirânica. [61]

Garrison pregava a separação e a desobediência civil em nome da justiça que deveria ser defendida. Era, em suma, a manutenção do espírito de dissidência, característico da mais pura tradição americana, tradição presente de maneira radical na ética puritana e que levou à fragmentação das denominações protestantes. Porque nessa tradição está excluída a possibilidade de compromisso em detrimento de valores nacionais genuínos. E a escravidão era uma dessas questões que permitiam pouca negociação.

Assim sendo, diferentemente dos abolicionistas brasileiros que tinham fortes sentimentos anticlericais, os abolicionistas americanos encontraram poderosa munição para suas campanhas abolicionistas na própria tradição puritana, cuja visão de mundo cobrava uma coerência constante dos fiéis, levando, por último, à dissidência e à formação de novas denominações. Era como se o "chamado" os levasse ao posicionamento não apenas interior, mas também à cobrança em relação à própria esfera religiosa no sentido de preservar valores religiosos genuínos. E essa convicção leva-os ainda à participação na esfera social, visto que na luta pela preponderância de uma atitude cristã compatível com a verdadeira conduta puritana era necessária a criação de formas de associação que viabilizassem uma ação social enquanto cristã.

Seria, portanto, a materialização da união do que se falava anteriormente a respeito da confluência da ética da convicção com uma nova ética da responsabilidade: os protestantes se viam obrigados a "sair" (*comeouterism*) das denominações que optaram por tolerar a incoerência de manter os fiéis escravistas entre seus membros e o faziam seguindo a mais

[61] Este enunciado foi publicado em *The Liberator*, 31 de maio de 1844, cf. FREDRICKSON. (Ed.). William L. Garrison, p. 52. Ver WALZER. *The Revolution of the Saints*, para a discussão sobre a participação social dos puritanos.

pura tradição de dissidência de sua prática religiosa. Alguns desses cismas foram cismas profundos, como o foi da Igreja Metodista. A questão da escravidão foi gradualmente dividindo a Igreja Metodista, pois em 1843 Orange Scott fundou a Wesleyan Methodist Church. O cisma definitivo aconteceu no ano seguinte com a divisão da denominação entre Norte e Sul. [62]

O fervor abolicionista vai aumentar gradualmente, atingindo um verdadeiro clímax na década de 1850, momento em que até os cristãos moderados começaram a reagir diante da força renovada dos Estados escravistas que pressionavam para estender a escravidão aos novos Estados anexados. O divisor de águas pode ser o ano de 1845 com a perspectiva de os novos Estados anexados tomarem-se escravistas. Há uma mudança de posição dos abolicionistas: passa a haver então uma "resistência positiva" à escravidão e os abolicionistas passaram a usufruir um prestígio desconhecido até então. Houve uma adesão gradual do recém-criado Partido Republicano (1854) à causa abolicionista que vai ter seu ponto culminante com a eleição de Lincoln em 1860, primeiro governo a quebrar a hegemonia do sul escravista representada pelo Partido Democrata. Mas a adesão das principais denominações nortistas somente aconteceu em plena Guerra Civil, a partir de 1862, e elas eram importantes para legitimar o processo político em curso. [63]

A mudança nos pronunciamentos públicos de Lincoln face à escravidão ilustra de que modo as mudanças de posições políticas em torno da questão aconteceram em menos de uma década e como os valores religiosos foram sendo absorvidos pela própria esfera política. Em 1854, Lincoln admitia não considerar os escravos como iguais; em 1858, reafirmava não ter nenhuma intenção de interferir na instituição escravista

[62] Para a ação de Orange Scott ver MATHEWS. *Orange Scott: The Methodist Evangelist as Revolutionary*, que mostra como Scott passou a defender o abolicionismo imediato depois de 1832, influenciado pela nova onda revivalista. Seu discurso passou a ser "*Repent and do right*", ao invés de "*Repent and be saved*". A divisão da Igreja Metodista duraria até 1944.

[63] Ver McKIVIGAN. *The War against Proslavery Religion*, cap.10, para a descrição da adesão das diversas denominações à causa abolicionista. DUBERMAN (*The Northern Response to Slavery*) analisa as relações políticas entre o Norte e Sul. John Thomas (1965) lembra que o realismo político dos republicanos não era suficiente para a emancipação dos escravos, e o movimento abolicionista, com seu viés religioso, foi envolvido no processo político, enquanto os perfeccionistas utópicos, que haviam fundado projetos comunitários décadas antes em busca da "boa sociedade", eram marginalizados do processo.

do Sul; em 1861, contudo, já falava em "julgamento divino", com uma posição mais clara em torno da questão; e em 1863, propôs um dia de reflexão e penitência meses depois da emancipação por terem esquecido Deus nos seus corações e mentes. Lincoln usaria em seu discurso o mesmo cunho do revivalismo evangélico presente no cenário político americano desde os anos 30 com os abolicionistas. Era a matriz religiosa sendo incorporada ao discurso político: "Intoxicados pelo sucesso inquebrantável, tornamo-nos demasiado autossuficientes para sentirmos a necessidade de redimirmos e preservarmos a graça, demasiado orgulhosos para rezarmos ao Deus que nos fez." [64]

E a Guerra Civil sintetizou também a divergência de visões de mundo religiosas entre tantos outros conflitos. Sendo a escravidão um dos vetores mais claros para a origem do conflito entre Norte e Sul, foi nesse período que houve um posicionamento religioso marcante em torno da questão. McKivigan lembra que durante a guerra, com a exceção dos presbiterianos da *Old School,* todas as denominações passaram finalmente a defender a emancipação dos escravos. A resistência à campanha emancipacionista foi muito mais sentida nas igrejas ritualistas, tais como a Luterana, a Episcopal e a Católica (as duas últimas nunca condenaram a escravidão). Por conseguinte, os até então recalcitrantes pastores, que haviam preferido não assumir uma atitude de defesa pela emancipação dos escravos por diversas razões, seja de ordem prática ou teológica, passaram a assumir uma atitude firme quando perceberam que a escravidão não iria necessariamente desaparecer; muito pelo contrário, avançava inexoravelmente e com força insuspeitada até então. [65]

A Guerra Civil também vai trazer a união dos diversos grupos abolicionistas que haviam se dividido durante as duas décadas anteriores.

[64] Criado em DAVIS. *Slavery and Human Progress*, p. 268. Segundo Davis, a Guerra Civil foi vista como um momento de purgação por amplos setores da sociedade nortista americana, sendo mesmo sua realização tanto política quanto religiosa. Não é o caso de se estender aqui a respeito do religioso incorporado ao discurso político. Ver BELLAH. *Civil Religion in America*, para a análise da "religião civil" americana.

[65] Para um relato excelente da posição dos religiosos moderados do Norte, ver DAVIS (*Slavery and Human Progress*, part II) que salienta que os pastores nortistas sempre estariam propensos a tolerar a injustiça relacionada com a escravidão se a tradição americana soubesse preservar seu destino de progresso. Para a história das denominações que se alinharam contra a escravidão, ver também McKIVIGAN. *The War against Proslavery Religion*, cap. 9 e 10.

Há uma súbita popularidade dos abolicionistas radicais, que recebiam convites para discursos, como, por exemplo, George Cheever, pastor da "Church of the Puritans" em Nova York, que discursou no Congresso e no Smithsonian Institute, ou Wendell Phillps em Washington. Diferentemente do que havia ocorrido há alguns anos, em 1862, os abolicionistas americanos mais radicais eram aplaudidos por audiências repletas de entusiasmo contagiante e convicções novas. O novo prestígio dos abolicionistas foi importante para pressões imediatas ao governo de Lincoln, sempre que este parecia ceder aos interesses de grupos políticos sulistas conservadores. [66]

Para encerrar a discussão sobre as distintas visões de mundo, há um outro aspecto que vai ser marcadamente distinto da esfera religiosa brasileira: trata-se da formação de denominações negras próprias, o que apenas reforça a tradição de dissidência da visão de mundo protestante. A igreja negra surgiu na tradição do revivalismo do século XVIII e a maioria dos negros estava ligada à Igreja Metodista e a Batista, igrejas originadas desse movimento revivalista. Diferentemente da igreja protestante branca, a igreja negra vai combinar os valores tradicionais do protestantismo com a herança africana na sua prática religiosa: há uma interação entre pastor e público inexistente na pregação da igreja branca, assim como há também uma crescente importância dos *spirituals*, essencialmente religiosos, como lembra Frazier. [67]

Quando se percorre a historiografia da igreja negra, há duas análises marcadamente distintas: enquanto alguns autores consideravam-na ineficiente para abordar as questões que afligiam a comunidade negra, como o fez Gunnar Myrdal em *An American Dilemma*, outros valorizavam-na, de certo modo com algum exagero, como o espaço propício para o movimento abolicionista negro. Mas há unanimidade em considerá-la como

[66] SMITH (*Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century America*) lembra que Geoge Cheever escrevia ensaios famosos para o jornal abolicionista *The Indepenclent*, cuja temática principal era a escravidão ser um pecado pessoal e nacional. Ele difundiu a ideia de uma "lei superior" que os cristãos deveriam seguir. Ver ainda McPHERSON. *The Struggle fir Equality – Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*.

[67] Ver FRAZIER. *The Negro Church in America*. Segundo o autor, os negros escolhiam a Igreja Metodista e a Batista porque sua prática religiosa era mais simples que a Anglicana. Frazier mostra como a "instituição invisível" do período da escravidão vai se fundir com a "igreja institucional" depois da Guerra Civil.

o único espaço possível para a expressão da identidade negra que gradualmente se formou. Apesar de esta igreja haver surgido no final do século XVIII, somente depois da Guerra Civil é que passa a usufruir completa independência, no momento em que a comunidade negra assume controle total de suas práticas religiosas. De qualquer forma, ela representou o espaço social a ser construído por essa comunidade.

E quando se analisam as proposições das suas lideranças religiosas, percebe-se que há uma preocupação em combinar a tradição protestante da igreja branca com a tradição da herança cultural negra. Pensava-se ainda que a América branca poderia chegar à redenção quando soubesse compartilhar seu ideal de nação com a comunidade negra. É o que se percebe no que David Walker, um negro livre de Boston, escrevia, já em 1829, em seu "*Appeal (...) to the Colored Citizens of the World But in Particular and very Expressly to Those of the United States of America*", onde ele aborda dez temas principais, entre os quais se destacavam a necessidade de se acabar com a opressão dos negros na América, o julgamento de Deus sobre a nação branca pecaminosa, e a necessidade de se buscarem os valores essencialmente cristãos da ética protestante para guiarem os negros na sua luta por justiça. [68]

A afirmação da igreja negra foi lenta e sujeita a conquistas difíceis. Walker, em *A Rock in a Wary Land,* analisa a trajetória da African Methodist Episcopal Church (AME) e aponta a série de conflitos existentes entre essa denominação e outros grupos metodistas (Norte e Sul). A ideia-força da prática religiosa da AME era a importância da liberdade a ser alcançada com a emancipação dos escravos e a igualdade a que os negros tinham direito, duas ideias prescritas na Constituição americana. Eles tinham o mesmo ideário da denominação principal: a religião significava a conversão a uma associação íntima com Deus e suas vidas temporais e espirituais estariam ligadas à ordem civil. A AME, cujo objetivo principal foi a cristianização dos libertos e sua melhoria econômica e social, provia,

[68] Citado em HARDING. *There is a River: The Black Struggle for Freedom in America*. Como observa o autor, duas das principais matrizes do início do século XIX – o cristianismo evangélico protestante e a filosofia dos direitos naturais – estavam presentes no discurso religioso negro. Walker também apelava aos brancos no sentido de se livrarem de seus pecados enquanto tolerassem a escravidão. Ver MARABLE. *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstrunction in Black America*, 1945-1982; e FREDRICKSON. *White Supremacy*, para excelentes estudos sobre a formação da igreja negra.

assim, um forte *rationale* para a formação da classe média negra. Porque os líderes religiosos negros levariam ainda algumas décadas para rever o equívoco que significou promover o autoaperfeiçoamento da raça negra, baseados na crença de que haveria um amplo processo de inclusão, quando os negros pudessem provar que estavam em condições materiais, morais e intelectuais de se igualarem aos brancos.

Quanto ao movimento abolicionista em si, certamente havia tensões: havia a tendência de os brancos assumirem uma atitude paternalista em relação aos negros. Mas havia principalmente uma defasagem de lideranças, não só porque a maioria dos pastores negros estava preocupada com questões mais terrenas que envolviam o bem-estar imediato das comunidades negras, mas também pelo problema premente da afirmação institucional das mesmas denominações. Na verdade, não houve uma parceria entre abolicionistas brancos e negros baseada na igualdade de condições das duas igrejas para a participação no movimento abolicionista.

Em relação à visão de mundo católica, pode-se continuar fazendo a "sociologia da falta" iniciada anteriormente com os valores religiosos. Quando a ação católica é contrastada com o *ethos* puritano em relação à escravidão, as ausências ficam mais evidentes: como primeira ausência, nas duas décadas que antecederam à abolição, faltou qualquer questionamento profundo sobre a questão de os católicos terem escravos, e o processo de se pensar sobre a incongruência de as ordens serem proprietárias de escravo foi lento. Beozzo lembra que somente nos dois anos que antecederam à abolição é que alguns bispos começaram a falar sobre a necessidade de o clero emancipar seus escravos, numa orientação vinda do próprio Vaticano. Apesar de os beneditinos terem sido os primeiros a libertarem seus escravos em 1872, logo após a Lei do Ventre Livre, o fato é que as ordens religiosas estavam fortemente envolvidas com o sistema escravista, pois eram proprietárias de grandes plantações, e a propriedade de escravo fazia parte de suas necessidades econômicas. Assim sendo, o fato de o clero ter escravos nunca representou conflito para a esfera religiosa. [69]

[69] Ver BEOZZO. A Igreja na crise final do Império; e CONRAD. *The Destruction of Brazilian Slavery*, 1850-1888, para ótimas análises do período. Os bispos iriam finalmente se pronunciar contra a escravidão no início de 1888, quando passaram a pedir ao clero e aos fiéis das dioceses que libertassem seus escravos em homenagem ao jubileu do Papa Leão XIII. Foi nessa mesma época que Joaquim Nabuco vai a Roma pedir a intercessão do papa

Faltou também necessidade para dissidências: a organicidade católica abrigava a possibilidade de um determinado matiz de correntes, umas mais conservadoras e outras mais progressistas, sendo que estas distintas correntes podiam existir conquanto elas não chegassem ao limite da própria instituição. Faltou ainda algum movimento interno na esfera religiosa, um "revivalismo", que pudesse provocar novos questionamentos. Faltou, por último, um "Norte", que estivesse disposto a guiar o país para um novo tipo de relações sociais e econômicas. O que se viu foi uma tendência inversa no catolicismo universal, simbolizada pela realização do Concílio do Vaticano I na década anterior à da abolição, com a luta do Papa Pio IX contra a modernidade, no momento em que esse papa conservador condenava as liberdades individuais.

Nos anos 1870, portanto, recrudescem as tensões que haviam permanecido latentes desde a Constituição de 24 em um movimento de mão dupla. Ao mesmo tempo em que o Concílio condenava a liberdade de consciência e ensaiava um esforço de luta por uma maior esfera de influência nas nações católicas do mundo, o liberalismo nacional passava a propagar a separação da Igreja do Estado, visto que a liberdade religiosa passou a ser um imperativo para a modernização necessária do país. Era uma época de renovação intelectual com as ideias cientificista e positivista, o que tornava a supremacia do poder espiritual – poder este que condenava tanto a liberdade de consciência quanto as ideias liberais como um todo – um impedimento para um projeto mais amplo de modernização. [70]

Dessa maneira, o discurso abolicionista brasileiro tinha de ser não apenas laico, mas também marcadamente anticlerical. Havia mesmo um ressentimento dos abolicionistas com a omissão da esfera religiosa para um projeto novo de nação. Essa omissão já havia sido denunciada por Andrada

com uma condenação veemente à escravidão. O papa concorda em fazê-la, mas a encíclica papal foi "atrasada" pela burocracia diplomática e pelo ministério conservador de Cotegipe, o suficiente para chegar ao Brasil depois da Abolição. Logo depois, o papa manda uma rosa de ouro à Princesa Isabel, em reconhecimento por seu ato. Ver NABUCO. *Minha formação*, para sua entrevista com o Papa Leão XIII.

[70] Ver BARROS. *História geral da civilização brasileira*, t. II, v. IV, para o acirramento dos conflitos entre a sociedade civil e o poder espiritual. Como lembra Barros, a paz estabelecida durante o Império até 1870 foi às custas do enfraquecimento da autoridade espiritual da Igreja. Isso era evidente quando o próprio clero apelava para o poder do Monarca, como fizera Feijó décadas passadas, para resolver impasses institucionais.

na década de 1820 e seria parte permanente dos discursos de abolicionistas como Joaquim Nabuco e André Rebouças. Nabuco, por exemplo, lamentando a ausência de compromisso da esfera religiosa com a causa abolicionista, diria: “A abolição teria sido uma obra de outro alcance se tivesse sido feita do altar, pregada do púlpito, prosseguida de geração em geração pelo clero e pelos educadores da consciência.” Ou seja, faltou a “profundeza moral” do movimento americano para conferir mais força ao do Brasil.

A argumentação dos abolicionistas para a emancipação dos escravos passava por dois temas principais: havia a ideia de razão nacional, uma vez que a existência de escravos representava um perigo para a unidade nacional e o segundo forte argumento era o próprio projeto de modernidade visualizado pelos abolicionistas, projeto este incongruente com a concentração fundiária existente no sistema escravista. Estes dois tipos de argumentação abolicionista, principalmente ao longo da década de 80, são representados por dois de seus protagonistas. O primeiro, defendido por Joaquim Nabuco, seria a do liberalismo monárquico, sendo a escravidão um entrave para a modernidade do país. O outro argumento, mais radical, era a defesa do projeto de modernidade agrária para o país, incompatível com a ordem escravocrata, como defendia Rebouças. De qualquer modo, qualquer questionamento religioso estava ausente em ambos os argumentos. [71]

Quanto à religiosidade do negro, a organicidade da Igreja Católica logrou acomodar o catolicismo negro. Esta organicidade, que levou ao sincretismo religioso verificado no século XX, longe de ser uma fraqueza, foi a própria força do catolicismo para a manutenção da sua unidade. Nesse mundo indiferenciado, porém ordenado numa forte hierarquia, ofereciam-se poucas chances para o surgimento de associações com identidade própria, uma vez que a Igreja Católica conseguia acomodar todas as “alas” de pensamento (como uma grande escola de samba), contanto que essas alas não representassem um desafio à instituição (não atravessando o samba),

[71] Ver CARVALHO. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*, tese de doutorado, IUPERJ, 1997. Segundo a autora, Rebouças e Nabuco defendiam diferentes visões da Inglaterra: a de Rebouças era centrada no trabalho e na liberdade, prevalecendo o *ethos* puritano, enquanto a de Nabuco denunciava sua admiração pelo liberalismo inglês que soube evitar as grandes rupturas na modernização do país, prevalecendo, como personagem ideal-típico, o cavaleiro. Ver ainda NABUCO. *O abolicionismo*, para a falta de profundeza moral do clero brasileiro.

afinando-se, assim, com a visão de mundo (o samba-enredo) que tinha sido cuidadosamente planejada. [72]

[72]Uma das poucas instâncias em que algum tipo de envolvimento concreto pôde ser realizado foi com as irmandades religiosas, tendo algumas delas propiciado espaços importantes para a possibilidade de alguma ação concertada. Pode-se destacar o papel da irmandade negra Nossa Sra. dos Remédios, que abrigou o movimento de Antônio Bento conhecido como os “caifazes”, uma das poucas associações com a qual um grupo abolicionista pôde contar. Mas cabe lembrar que as irmandades eram um foco permanente de tensões com a hierarquia eclesiástica, pois estavam “impregnadas” de maçônicos, sendo então rejeitadas pelo clero ultramontano.

CAPÍTULO IV

ESFERA RELIGIOSA E ESFERA POLÍTICA: UMA CONVIVÊNCIA NEM SEMPRE HARMONIOSA

> *Nós não estamos agindo sob um impulso cego (...). Estaríamos sujeitos à reprovação, perseguição ou infâmia (...) Mas nós aguardaremos o momento certo. Seja a vida ou a morte o que nos espera, acreditamos que nossos pés estão plantados na base eterna (...). QUE NOS ESTAMOS NO CAMINHO CERTO, não vamos desanimar (...) nossa luta é uma luta sem sangue, pois nós almejamos, tal como Cristo nosso líder, superar o mal com o bem (...).*
>
> *Wm. Lloyd Garrison*

O que mais sobressai no contraste feito entre as esferas protestante e católica dos dois países em relação ao contexto sociopolítico mais amplo é a questão da autonomia da prática religiosa. No que se refere à Igreja Católica, sua estreita relação com o Estado até o final da Monarquia vai trazer consequências profundas para a prática religiosa que foi sendo cultivada no Brasil. Essa aliança não permitiu o surgimento de nenhum questionamento quanto ao padrão das relações sociais que estavam sendo desenvolvidas no Brasil. A Igreja estava atrelada ao Império e sua contribuição moral era indispensável à sua sobrevivência financeira, prendendo-se, assim, a práticas religiosas essencialmente formais.

Falava-se anteriormente a respeito da privatização da religião nos Estados Unidos. Mas no Brasil seria mais correto falar em privatização religiosa, traduzindo uma situação completamente distinta.

Muito mais do que um jogo de palavras ou uma firula semântica, *privatização religiosa e privatização da religião* traduzem visões de mundo

bem diversas: privatização religiosa deve ser entendida como a apropriação da esfera religiosa por um grupo privado, no caso brasileiro, pelas elites, especialmente a apropriação da esfera religiosa pela elite agrária, enquanto privatização da religião pressupõe a transferência da prática religiosa para a vida privada dos cidadãos, ou seja, a esfera religiosa passa a ser uma outra das tantas esferas as quais o indivíduo pode escolher. No segundo sentido, está implícita uma série de características inexistentes no primeiro: sugere a ideia de liberdade de escolha (amplo leque de opções individuais na prática religiosa), de pluralismo na esfera religiosa (várias denominações interagindo na esfera social) e, principalmente, de autonomia (não havia nenhuma denominação dependente do Estado). Esses seriam mesmo pré-requisitos para que a esfera religiosa pudesse vir a ser uma instância possibilitadora de ação social.

Privatização religiosa: reforço no controle social

O caráter privado do catolicismo no Brasil, por sua vez, sempre teve um sentido negativo no reforço do estrito controle da esfera pública. Era o cenário perfeito para o surgimento do que Schmitter chama de “associações paroquiais”, que comumente são resistentes a mudanças. Em outras palavras, havia um “familismo religioso”, como diria Oliveira Vianna, com a dependência do clero secular (os capelães) à casa grande com uma dupla função: promover atividades sociais dentro da Igreja e reforçar a ideia que dá a fé de trazer a redenção na vida após a morte. Essa demanda por legitimação não mudaria até 1889, com a Proclamação da República. [73]

É importante lembrar ainda que o clero brasileiro não era um corpo homogêneo em relação à esfera política brasileira: havia o “catolicismo bom”, chamado assim pelas lideranças políticas da época, por ser aquele grupo mais leniente que tolerava a maçonaria e que compunha as alianças tradicionais com a esfera política – no qual estava incluído o grupo dos capelães mencionado anteriormente – e havia um grupo minoritário que foi

[73] Ver Hoornaert em “*A cristandade durante a primeira época colonial*” para a análise da instituição eclesiástica desde o período colonial. O autor ressalta a diferença de função do clero regular – vigários e bispos – ligados ao catolicismo ortodoxo e do capelão que “representava uma religião familiar, um cristianismo doméstico...” (p. 283). Ver ainda BARROS. Vida espiritual, para as diversas correntes do catolicismo. Para a análise das relações do clero romanizado com o popular, ver DELLA CAVA. *Milagre em Juazeiro*.

tendo voz mais ativa a partir da década de 70, grupo este que queria a romanização da igreja brasileira – os "jesuítas", como eram chamados por todos que censuravam sua maneira ortodoxa de prática religiosa. O primeiro grupo pode ser distinguido como o "catolicismo brasileiro" e o segundo como o "romanizado". Mas em nenhum dos dois havia qualquer movimento para o questionamento do verdadeiro papel do cristão em relação às questões fundamentais suscitada pela escravidão. Suas preocupações eram outras, sejam de ordem institucional, sejam de ordem financeira, mas a escravidão não representava simplesmente uma questão, visto que se lançava mão de explicações teológicas que passavam ao largo da concepção dos direitos individuais. Não era aí que ficavam evidentes os conflitos com a esfera social: esses conflitos refletiam a difícil convivência da esfera religiosa com a esfera política por causa da situação de dependência financeira ao Monarca.

Até o final do Império a igreja brasileira continuava sendo mesmo a perfeita descrição do tipo ideal católico caracterizado por Weber, com a ideia da manutenção dos diversos canais de mediação, e com a manutenção de uma religiosidade mágica. Essa igreja era, na realidade, um impedimento para a transcendência ocorrida na ética protestante, visto ter mantido a "variedade de canais" que servia de mediação entre o fiel e sua salvação, garantindo, assim, sua isenção para a conquista da salvação e seu afastamento das "coisas do mundo", incluídos aí os "problemas do mundo". Sua organicidade e centralização ainda neutralizavam qualquer tentativa de dissidência. Por outro lado, sua prática religiosa estava profundamente relacionada com as bases socioeconômicas da sociedade agrária brasileira do século passado – a coroa, a escravidão e a grande propriedade – sendo a Igreja o "cimento moral" a unir essa base, como define Beozzo, por causa da sua ligação com a Coroa pelo padroado, e com o grande proprietário pela tarefa de catequizar os escravos e "espiritualizar" a vida rural.

Dessa forma, não havia nenhuma possibilidade de a Igreja vir a se constituir em espaço próprio de questionamentos religiosos que pudessem dar origem a qualquer movimento em direção à mudança social. Na realidade, havia mesmo uma dupla relação do clero nesse período: enquanto o padroado era a situação real dos funcionários eclesiásticos nos centros urbanos, havendo uma estreita relação de colaboração do alto clero com os políticos do Império, os capelães – o clero secular – eram dependentes da elite rural, e cada clã tinha o "pároco nosso", como diria Oliveira Vianna,

numa relação de subserviência e de práticas formais que eram extremamente úteis para legitimar o sistema de submissão completa nas grandes plantações. Havia, assim, um triângulo nessa relação: além da casa grande e da senzala, era importante a existência da capela para espiritualizar esse sistema de dominação.

Assim, os possíveis conflitos sociais eram superados com a ajuda "providencial" da esfera religiosa. Lembrando que a elite agrária não monopolizava a elite política, houve bem melhor uma convivência dos distintos grupos do clero, seja aquele que formava o alto clero em estreitas relações com o Monarca, seja aquela parte do clero que defendia a romanização da Igreja, ou ainda os párocos mais ligados à elite agrária, cada grupo ocupando seu nicho de atuação. Mas em cada um deles, a esfera religiosa se alia às elites dominantes numa afinidade eletiva que se traduz pela construção de uma esfera social excludente, hierarquizada, autoritária e centralizadora. [74]

A Questão Religiosa, primeiro conflito sério entre o Monarca e o clero, não representou nenhum movimento de mudança de orientação da Igreja na sua prática religiosa. Ao contrário, era um movimento centralizador, conservador e de resistência a qualquer ideia de direitos individuais. Era, em última análise, a defesa da estrutura hierarquizada da tradição católica. No momento em que há uma nova direção no movimento abolicionista brasileiro, com a fala de Jerônimo Sodré no Parlamento em 1879 pedindo a abolição imediata, a esfera religiosa concentrava seus esforços em assegurar sua ação ultramontana na tentativa de fortalecer sua esfera de influência.

Contra o governo secular em defesa das leis divinas

Novamente o contraste com as denominações protestantes é impressionante: a autonomia, a vocação igualitária, a descentralização da prática religiosa e o envolvimento natural do fiel nessa prática, tudo isso

[74] Na realidade, é durante o Segundo Reinado que começa a se delinear de forma mais clara a coexistência do poder privado com a esfera política em construção, o que fica mais claro na República Velha. Para essa análise, ver CARVALHO. A construção da ordem; e VELHO. *Capitalismo autoritário e campesinato*. Para a análise da relação entre estudo religioso e conflitos de classe, ver MADURO. *Religião e luta de classes*; e OLIVEIRA. Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil.

fazia com que as igrejas protestantes representassem uma instância onde a questão da escravidão era amplamente debatida, atitudes eram cobradas, e dissidências uma possibilidade real, gerando os conflitos mencionados anteriormente nas várias denominações. O clímax desse questionamento aconteceu na década que precedeu a Guerra Civil, havendo não apenas um acirramento político nacional da questão, mas também uma exacerbação religiosa nos discursos dos abolicionistas num movimento paradoxal: quanto mais anticlerical eram seus discursos, mais genuinamente religiosa era sentida sua argumentação, visto que eles estavam em busca da Igreja verdadeira. O resultado foi a sistemática oposição ao governo, considerado leniente com as práticas escravistas sulistas, ocasionando novas pressões por uma ação mais efetiva no momento em que o sul tentava expandir seu poder político na década de 1850.

E a partir dessa década era outra a configuração política: o discurso dos abolicionistas já não soava tão radical para as mentes progressistas que até então não se haviam posicionado em relação à questão; adquiriam, assim, força nova com a expansão e radicalização do Sul. [75] Vale dizer, havia chegado o momento em que os abolicionistas radicais, considerados anteriormente excêntricos e fanáticos, puderam ao final conquistar um nicho importante de atuação na esfera política. E a argumentação religiosa dos abolicionistas se fortaleceu nesse processo, independente dos seus sentimentos anticlericais.

Por conseguinte, era um dever também religioso não fazer parte de um governo corrompido pela escravidão sulista, o que vai aumentando o sentimento antigoverno dos emancipacionistas. Estava fortemente presente a ideia entre os abolicionistas radicais de que havia uma "lei superior" a ser obedecida pelos verdadeiros cristãos. O sentimento de uma lei superior levou até mesmo à defesa da desobediência civil em nome de causas justas. Havia, por exemplo, a necessidade de desobediência à nova lei – imoral, segundo eles – que obrigava americanos a colaborarem com o governo federal no sentido de entregar escravos fugitivos (*fugitive law*). Essa lei foi mais um componente a acirrar o conflito profundo entre as classes

[75] Ver ZINN. *Abolitionists, Freedom Riders and the Tactics of Agitation*, para uma bela análise do processo da passagem de um movimento radical para moderado na pressão por reformas, visando a mudança social. Zinn mostra como a ofensiva escravista do Sul foi fundamental para a deflagração da Guerra Civil.

dominantes do Norte e do Sul. Denunciava a divergência profunda entre a sociedade competitiva de classes do Norte e o sistema de casta conservador e fechado dos Estados escravistas, divergência que foi levada às últimas consequências com a Guerra Civil. E as igrejas protestantes refletiram a mesma divisão: a esfera religiosa tinha no Norte espaço autônomo onde suas demandas por uma coerência nas práticas religiosas podiam encontrar maior ressonância. Lembrando o que se dizia há pouco sobre a divisão da Igreja Batista, da Metodista e da Presbiteriana entre "norte" e "sul", foi se configurando uma divisão de fato nas denominações protestantes.

E aqui aparece uma ideia que é recorrente quando se analisa o período da Guerra Civil: a ideia de "resgate" no momento em que o Norte finalmente decidiu barrar o avanço do poder dos Estados sulistas. A Guerra Civil representou, em última instância, a divisão profunda não só de relações econômicas e sociais de duas classes dominantes, mas também religiosas. E essa participação religiosa no movimento pela emancipação dos escravos ocorreu nas denominações do Norte dos Estados Unidos. No momento em que eclodiu a guerra, a divisão entre as duas elites estava mais delineada. E a esfera religiosa foi aos poucos se alinhando nesse processo irreversível de resgate. [76]

A divergência das classes dominantes do Norte e Sul dos Estados Unidos traz, do ponto de vista dos escravos, uma diferença marcante para os sistemas escravistas brasileiro e americano: diferentemente dos escravos brasileiros, os americanos tinham uma "saída" com o projeto de sociedade do Norte. Segundo José Murilo de Carvalho, o Norte pode ser pensado como um grande quilombo religioso, o qual permitia aos escravos fugirem "para fora", para uma sociedade competitiva que prezava os direitos individuais, enquanto no Brasil os escravos fugiam "para dentro", para o mesmo sistema escravista da sociedade mais ampla, sociedade esta hierarquizada, injusta, obediente, sem nenhuma noção de direitos individuais e cidadania. A luta por uma maior esfera de influência por parte dos Estados escravistas americano representou, portanto, a exacerbação do conflito que estava latente, e foi nessa hora que a divisão das duas sociedades ficaria mais claramente delineada.

[76] Para a ideia de "resgate" ver MOORE. *As origens sociais da ditadura e da democracia*; CARVALHO. *Estudos Afro-Asiáticos*; NABUCO. *O abolicionismo*; e AZEVEDO. *Abolitionism in the United States and Brazil – A Comparative Perspective*.

Tradições religiosas e políticas em afinidades distintas

Para colocar essa discussão na relação que nos interessa – a relação entre esfera religiosa e a construção da cidadania – ela faz mais sentido quando é pensada com o que se discutia anteriormente a respeito das afinidades eletivas entre seitas e democracia apontadas por Weber. E três matrizes weberianas discutidas anteriormente auxiliam para um melhor dimensionamento dessa afinidade: a ética da salvação, a ideia de vocação e a livre associação das seitas. A *ética de salvação*, com a ideia de responsabilidade pessoal do fiel para que sua salvação seja alcançada, traz ao mesmo tempo impessoalidade nas relações sociais, pois ficam eliminadas todas as mediações possíveis para o alcance da graça, eliminando também o sentido de irmandade do mundo orgânico católico. Essa concepção, no entanto, levaria o egoísmo às últimas consequências se não fosse a necessidade de a religiosidade ter de ser provada no cotidiano, o que leva a segunda matriz mencionada – a *ideia de vocação*. Como foi visto com o movimento abolicionista americano, essa vocação estaria associada à ética da responsabilidade, ou seja, passa a ser necessária a atuação no mundo para a conquista da graça e a ação coletiva torna-se um imperativo. Estas duas concepções levam à última matriz – a *livre associação*, que implica na liberdade de escolha com a preservação da autonomia do fiel. Esse padrão de associação religiosa faz lembrar o que Tocqueville chamava de "interesse bem-compreendido", visto que no momento em que o envolvimento na esfera social via participação religiosa passa a ser uma realidade, ele é viabilizado com a interação entre as denominações.

A combinação dessas três matrizes significa um poderoso marco de referência para o envolvimento no contexto sociopolítico mais amplo: responsabilidade, envolvimento e pluralismo decorrente da multiplicação das denominações, o que leva ao pacto de religiosidade, pacto possível porque as denominações se mantiveram independentes do Estado. Esse pacto, viabilizado com o abrandamento da visão calvinista, com a maior interação entre as diversas denominações, tem como ponto central a guinada em direção à ação social. E é nesse momento que se realiza plenamente a afinidade eletiva entre seitas e democracia, visto que esse pacto vai estar mesmo afinado com o pacto lockiano de responsabilidade na esfera pública para a prática democrática.

O contraste entre as esferas religiosas também é útil para que se possa entender o que aconteceu no período seguinte à abolição da escravatura nos dois países. Como foi visto anteriormente, a motivação da campanha brasileira era essencialmente secular e, apesar de a Abolição ter sido uma mudança crucial, não significou nenhuma ruptura estrutural. Como lembra Elisa Reis, foi preservada a unidade das elites agrárias e "(...) sob o predomínio dos cafeicultores paulistas, uma estratégia de conciliação das elites impediu o 'enfraquecimento oportuno dos senhores rurais' e permitiu a continuidade de formas repressivas de trabalho no campo." [77]

Trocando em miúdos, houve mudança para que tudo permanecesse como dantes: os libertos no Brasil não puderam contar com nenhuma política de restituição de cidadania para que se dessem condições de sua inclusão na sociedade mais ampla, mesmo porque a estrutura agrária havia ficado preservada. Os abolicionistas tampouco puderam promover qualquer tipo de ajuda aos libertos: eram tempos de convulsão política no país e não havia mesmo a consciência moral no movimento como um todo. Essa falta de ajuda pode ser entendida quando o próprio Nabuco lembra que os valores da escravidão invadiam todos os domínios da vida social brasileira, havendo, ao lado da mestiçagem étnica, uma "mestiçagem política" que ia mesmo além do preconceito da raça, uma vez que até os libertos tinham escravos. Eram os valores da escravidão invadindo todas as classes. [78]

A campanha americana, por sua vez, apresenta um outro quadro no momento pós-emancipação: de um lado, houve um processo político de promoção de cidadania negra, que embora tenha sido breve, foi profundo; por outro, vai mostrar como foi importante o viés religioso ainda nesse momento, pois também houve ajuda maciça das entidades religiosas para a emancipação dos libertos.

Escravos emancipados = novos cidadãos?

O pluralismo existente nas esferas política e religiosa nos Estados Unidos vai determinar um padrão marcadamente distinto também no

[77] REIS. *Dados*, p. 73. A autora analisa as alianças das elites em vários momentos de mudanças sociais.
[78] Ver *Dados*, v. 3, n. 3, em que Carvalho analisa a "mestiçagem política", pois "o senhor e escravo conviviam dentro do cidadão". Ver NABUCO. *O abolicionismo*, especialmente o cap. XV e *Minha formação*, para a análise de valores religiosos no movimento abolicionista.

momento após a abolição. Houve um movimento de ajuda aos libertos para o resgate da sua cidadania, denominado Reconstrução, orquestrado pelos Republicanos Radicais do Freedmen Bureau e pelas associações religiosas missionárias, com forte participação das igrejas nortistas. No Brasil, no entanto, os ex-escravos foram abandonados à própria sorte e faltou – mais uma falta – a participação da Igreja Católica para a promoção da cidadania negra. Se houve alguma assistência, foi por intermédio de práticas assistencialistas e paternalistas que não levavam a nenhuma possibilidade de fato de proporcionar chances de uma inserção mais igualitária na esfera social. Houve, sim, a total ausência de qualquer assistência aos libertos, sendo que a grande maioria se tornaria o exército de reserva do mercado de trabalho dos centros urbanos, no momento em que os esforços na esfera política estavam concentrados no incentivo à imigração maciça.

Segundo Eric Foner, a Reconstrução americana foi um experimento “atordoante”, ainda que tenha sido de curta duração. Não foi um movimento assistencialista, pois havia a preocupação real de dar oportunidade aos libertos de se emanciparem como cidadãos. A intervenção nortista nos Estados sulistas foi breve, mas possibilitou ajuda maciça aos ex-escravos. Durante um breve período, os negros puderam gozar de seus direitos civis e políticos, havendo mesmo representação política negra em vários Estados sulistas. Foi a época da promulgação dos *14th e 15th Amendments*, que estenderam a cidadania política à população negra. O período da Reconstrução permitiu que os negros tivessem uma rápida conquista de seus direitos políticos. Foi um tempo de mudanças radicais e de envolvimento profundo na esfera social: a presença das associações missionárias era uma constante para a fundação de hospitais e escolas, juntamente com os programas do governo radical que intentavam lançar as bases para a emancipação também política da comunidade negra recém-libertada. [79]

[79] Para um excelente relato do nível de representação dos negros nos Estados sulistas, ver FONER. *A Short History of Reconstruction*, especialmente o capítulo “Blueprints for a Republican South”. Segundo o autor o *Reconstruction Act* de 1867 permitiu que a comunidade negra de talento pudesse finalmente participar da arena política. A representação negra na Carolina do Sul, por exemplo, chegou a ser superior a 600 *legislators*. Ver ainda do mesmo autor *Nada além da liberdade*, quando Foner lembra que os Estados Unidos foram a única sociedade a promover a emancipação política a ex-escravos num curto período.

A Reconstrução não durou mais de uma década e representou, numa extensão do idealismo americano, a tentativa da ala radical do Partido Republicano de promover a cidadania para toda a população negra do sul, pese as inúmeras disputas internas do próprio partido. Contavam para isso com a ajuda da *American Missionary Society* (associação religiosa), do *Freedmen Bureau* (governo federal) e da própria comunidade negra de libertos. Este momento reflete com agudeza o conflito entre duas elites: significava ou a manutenção dos poderes político e econômico de uma elite agrária ou a vitória da pressão nortista para a democratização desses mesmos poderes para a população negra, desprovida de ambos. Ficam ainda evidentes os conflitos de classe que foram surgindo entre os brancos, que estavam refletidos nos conflitos internos do Partido Republicano, pois o radicalismo do Bureau assustou mentes liberais mais conservadoras.

Era, em última análise, o conflito entre sistemas de classes competitivas baseado na modernização oriunda do desenvolvimento da economia nortista capitalista e o sistema de *plantation* que ensejava relações de classe paternalistas e conservadoras. [80]

A nova força política dos republicanos radicais vai empreender a maior intervenção já ousada em uma região do país. O objetivo era trazer os Estados sulistas escravistas para a modernidade, fazendo uma grande revolução nas relações socioeconômicas da região. A emancipação dos escravos e o desmantelamento dos poderes político e econômico dos grandes plantadores seriam apenas o começo. A maior revolução, contudo, não aconteceu: a ideia de emancipar economicamente os ex-escravos estava traduzida na política de aproveitamento das terras desapropriadas dos grandes plantadores, quando a cada família de libertos corresponderia terra e incentivos para sua autonomia (*forty acres and a mule*). Caso essa política tivesse sido implantada, teria havido uma grande revolução nas relações raciais – e de classe – da fechada sociedade de casta sulista. Mas o

[80] BLOOM (*Rase, Class and the Civil Rights Movement*) faz a análise dos conflitos de classe e relações de poder no período que se seguiu à Guerra Civil. Segundo Bloom, o Partido Republicano tinha conflitos internos sérios que terminaram por debilitar sua intervenção nos Estados sulistas. Ver também MOORE. *As origens sociais da ditadura e da democracia*, p. 139-144, para as diferenças econômicas de dois sistemas diametralmente opostos sob um mesmo governo federal; ou, ainda, CARVALHO. *Estudos Afro-Asiáticos*, para a análise de valores distintos nas duas ordens sociais. FREDRICKSON (*White Supremacy*) analisa as disputas internas do Partido Republicano.

radicalismo não foi suficiente, pois a divisão de terras dos ricos entre libertos pobres era um choque para o sistema sociopolítico do país. Houve, logo após o assassinato de Lincoln, com o hesitante governo de Johnson, uma anistia para os grandes proprietários de terra que conseguiram então recuperar suas propriedades. Foi o início da gradual recuperação política e econômica dos grandes plantadores cuja hegemonia havia sido devastada pela guerra. E os negros perderam nesse momento a chance de se tornarem proprietários e economicamente independentes.

Enquanto os libertos adquiriram poder de representação política, o Freedmen Bureau fez um investimento maciço na área da educação, lançando as sementes para os direitos civis e políticos dos negros americanos. Havia diferenças marcantes entre a *American Missionary Association* e a *American Freedmen's Union Commission*, pois enquanto a primeira tinha a preocupação de "purificar a alma" juntamente com os ganhos da educação formal dos libertos, a segunda (Garrison era seu afiliado) pregava uma educação secular. Mas a A.M.A. era mais forte: tinha mais fundos, mais apoio do *Bureau* e também estabeleceu um número maior de escolas e faculdades, sendo a pioneira na educação superior do negro no Sul, fundando as universidades de Fisk, Atlanta, o Hampton Institute e os Talladega e Tougaloo Colleges.

Mas a reação branca não tardou. Em meio a denúncias de corrupção e por causa da pressão sulista do Partido Democrata – na época o partido de todas as classes de brancos, como o define Bloom – a reação branca, denominada Redenção, se fez presente e passou a advogar sua soberania regional com o slogan *home rule*, cuja tradução política seria "supremacia branca". Houve, portanto, uma retirada estratégica do Bureau em nome da unidade nacional. O compromisso de 1877 é o marco oficial da retirada das tropas federais dos Estados do Sul. Como lembram Piven e Cloward, "para todos os efeitos práticos, a retirada das tropas federais em 1877 liberou o Sul para restaurar as relações de casta entre negros e brancos." [81]

E o que se seguiu foi o *disfranchisement* progressivo da população negra, ou seja, houve um fechamento político para a comunidade negra. O

[81] PIVEN; CLOWARD. *Poor People's Movement*, p. 185 (tradução minha). BLOOM (*Rase, Class and the Civil Rights Movement*) faz a análise da mudança na estrutura de classe que vai acontecer somente depois da Segunda Guerra Mundial, tornando possível o movimento negro.

fisiologismo passou a ser a palavra de ordem, como por exemplo, o *grandfather clause*, que negava acesso ao voto àqueles cujos avós não haviam votado. Era o fechamento definitivo de direitos políticos para a população negra? [82] Era também o começo da legitimação de práticas segregacionistas que vai avançar pelo século XX, até a década de 50. E vários autores apontam para a importância da decisão da Suprema Corte em Plessy v. Fergunson de 1896: ao fazer uma reinterpretação do *14th Amendment*, legitimou a segregação nas escolas do Sul com a concepção do *separate but equal*. O longo caminho da segregação estava finalmente sancionado pelo governo federal e, na virada do século, é concluída a consolidação da supremacia branca. E a elite agrária estaria encarregada de empreender tal tarefa, que ficaria consolidada por várias décadas. [83]

E o que segue a partir da virada do século foi o fechamento total da esfera social mais ampla para a população negra, com um eficiente controle político e uma dominação econômica que deixava pouca margem para a comunidade negra, sem falar na ameaça física de fato com a implementação do terror branco. Foi o início dos linchamentos, da formação da Ku Klux Klan e da sistemática humilhação da população negra, independente de seu status no interior da comunidade segregada. Tudo isso reforçado pela absoluta falta de assistência legal para os desmandos racistas. Os lugares foram aos poucos segregados e placas de *whites only* passaram a fazer parte da paisagem do Sul. A supremacia branca somente voltaria a ser questionada, ainda que de maneira incipiente, a partir de meados da década de 30 com a urbanização que se iniciava na região. [84]

[82] McADAM (*Political Process and the Development of Black Insurgency*) mostra números impressionantes: em 1896, 130.344 negros estavam registrados para votar na Louisiana. Em 1900 esse número já caíra para aproximadamente 5.000, e em 1916, para 1.772. Para um excelente estudo do fechamento político aos negros e a capitulação ao racismo, ver WOODWARD. *The Strange Career of Jim Crow*, especialmente os capítulos III e IV.

[83] WOODWARD (*The Strange Career of Jim Crow*); BLOOM (*Race, Class and the Civil Rights Movement*); e FREDRICKSON (*White Supremacy*); DAVIS (*Slavery and Human Progress*), dentre outros, também apontam esse momento como o divisor de águas para o gradual fechamento da esfera pública para os negros, processo iniciado em 1877. A partir daí, até a década de 20, há a implementação de leis segregacionistas em todos os Estados sulistas.

[84] Ver BAKER. *Following the Color Line*, para o contraste entre a ordem aristocrática do Sul e a democracia do Norte. Faz uma análise do *disfranchisement* nos Estados sulistas: começando com o Estado de Mississippi em 1890 e terminando com Oklahoma em 1910,

Portanto, o Sul retrata o fracasso das tentativas nortistas de implementar um sistema baseado no ideário de igualdade da Constituição americana. Os princípios de igualdade, liberdade e de persecução de felicidade prescritos na Constituição não eram assim tão “evidentes” para os negros. O que se viu logo após a primeira tentativa de promover a cidadania dos libertos foi a reação branca motivada por um racismo explícito, momento que se deu um total fechamento de chances de vida, baseado em um único critério – a cor. A sociedade de iguais era então aplicadas a um grupo específico, no que se constituiu uma *herrenvolk democracy*, como a definiu Van der Bergher. [85]

Assim sendo, quando Turner defende que a modernização democrática ampliou as fronteiras da sociedade civil, adotando a cidadania numa base universal, está excluindo um imenso contingente da população que ficou à margem da sociedade civil em formação – a população negra. Ficou patente a contradição básica na preservação de uma ordem social fechada nos estados sulistas, onde continuou prevalecendo um sistema de castas e onde a cidadania era pensada para um grupo específico. Essa “permissão para odiar”, como coloca Woodward, vinha, portanto, de muitas fontes: dos próprios negros, que propuseram através de um dos seus líderes conservadores, Booker T. Washington, sua retirada da vida política em 1895 com o “Compromisso de Atlanta”; da Suprema Corte, que sancionara a segregação racial; dos liberais nortistas, que queriam se conciliar com o Sul; dos conservadores sulistas, que abandonaram suas posturas paternalistas no momento em que perderam os antigos mecanismos de dominação e o negro “já não sabia qual era o seu lugar”. Era necessário, portanto, o que Myrdal apropriadamente chamou de “dogma racial” para que o *mainstream* pudesse justificar tamanha violação ao seu credo de sociedade igualitária e democrática. O preconceito racial seria, nesse sentido, funcional e uma defesa para o credo liberal americano. Afinal, os negros eram inferiores e, portanto, poderiam ser segregados ou discriminados.

oito Estados sulistas introduziram a alfabetização e a propriedade como condições para a habilitação ao voto.

[85] Em *Race and Racism*, Van den Bergher considera três fatos para a origem do racismo na cultura ocidental: escravidão, pensamento darwinista do final do século passado e o próprio pensamento iluminista que geraria a dicotomia entre civilizados e bárbaros. *Herrenvolk society* é a democracia dos senhores, negando humanidade aos grupos oprimidos. (p. 13-16).

Por outro lado, essas práticas segregacionistas trouxeram resultados inesperados para a formação de uma identidade coletiva negra. Concomitante ao processo de segregação dos negros houve o início da formação da comunidade negra, tornando a Igreja o espaço social mais importante para que essa comunidade começasse a sedimentar seus laços. E as “sementes” da Reconstrução, de que fala Foner, iriam requerer um tempo ideal de maturação para que essa identidade atingisse a densidade necessária para o surgimento do movimento social da década de 50. Antes, porém, era necessário que os negros percebessem que o ideário de igualdade e liberdade do contexto mais amplo não lhes seria facilitado com simples batalhas legais, como propunha a NAACP, nem com a crença conservadora de Booker T Washington, que incentivava os negros a mostrarem seu valor para serem aceitos na sociedade branca numa crença na meritocracia que não valia para a comunidade negra. De qualquer modo, o período do pós-guerra, especialmente o da Reconstrução, foi o inicio da longa marcha para a liberdade da comunidade negra e foi mesmo fundamental para o estabelecimento dos alicerces de uma comunidade negra independente. Como coloca Foner, as instituições negras centralizadas na família e na Igreja foram consolidadas e liberadas da supervisão branca, lançando as bases da comunidade negra.

Comparado com o período pós-abolicionista brasileiro, o contraste não pode ser mais marcante. Não houve uma “reconstrução” para os libertos brasileiros e o que se verificou logo após a Abolição foi o seu abandono institucionalizado. Não houve qualquer programa que possibilitasse a inserção da população negra na sociedade. Não houve, enfim, um “Norte” que resgatasse a cidadania reprimida por séculos de escravidão. Muito pelo contrário, os negros foram deliberadamente marginalizados por força de uma política imigratória planejada, impulsionada por fortes motivações racistas e pela manutenção da repressão da força de trabalho. Era o ideal de branqueamento que predominava na virada do século na política de incentivo à miscigenação com os novos imigrantes. Pensava-se que a sociedade brasileira poderia ficar completamente branca em três gerações. [86]

[86] Para excelentes análises da “solução brasileira” do branqueamento ver AZEVEDO. *Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites*; ou ainda SKIDMORE. *Preto no branco*. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro, especialmente os capítulos V e VII,

Os libertos tampouco receberam ajuda dos ex-abolicionistas, pois esses formavam um grupo heterogêneo mais preocupado com as profundas transformações pelas quais passava a política brasileira com o final da Monarquia. Era também o caso da Igreja Católica que passava por mudanças estruturais e concentrava seus esforços na sua sobrevivência institucional, no momento em que houve a separação entre Igreja e Estado. E exatamente por não haver o preconceito racial explícito, como visto no cenário americano, os negros brasileiros se tornaram mais vulneráveis à ambiguidade das relações inter-raciais, não sendo necessária a criação de qualquer dogma racial. Assim, por não haver "visibilidade da discriminação racial", nas palavras de Hasenbalg, e por haver uma mobilidade relativa para mulatos, especialmente os que tinham êxito no *passing*, a identidade que foi construída na comunidade negra americana não pôde ser realizada no Brasil. E o que se verificou foi a reificação da condição de escravo, uma vez que o argumento usado pela ideologia dominante da época era sua incapacidade natural de se adequar à modernização pretendida para o modelo nacional da república que nascia. Trocando em miúdos, a culpa era das vítimas. Por conseguinte, em condições tão adversas, apenas alguns poucos logravam transpor essa barreira de controle racial e quebrar dessa maneira a profecia autorealizada da inferioridade racial. E eram esses poucos que passavam a ser extremamente úteis na alimentação necessária do mito da democracia racial. [87]

nos quais o autor revê as teorias predominantes no período pós-abolição. Célia Azevedo ressalta que, no pensamento corrente de 1923, a escravidão seria responsável pela indolência e má educação de todos os brasileiros. Cf. F.H.Cardoso que analisa a situação dos ex-escravos quando se viram na contingência de se tornarem o *lumpen* no momento de sua liberdade.

[87] Ver COSTA. *Da Monarquia à República*: momentos decisivos, que mostra como esses "negros de alma branca" tinham de pagar um preço por sua mobilidade e assumir a percepção branca do problema racial. Tinham de fingir que eram brancos. Para o mito da democracia racial, ver ainda Hasenbalg que aponta para o ciclo de desvantagens acumulativas dos não brancos, ou Andrews que vê a democracia racial como a "pedra angular do aparato ideológico com o qual a elite conservadora brasileira buscou reter e justificar seu controle social sobre a sociedade". Cf. Degler que pensa essa questão como a "saída de emergência" e mostra como vai dificultar, não apenas a possível articulação de demandas de direitos por parte da população negra, como também explica a inexistência de políticas públicas no sentido de promoção de melhoria da qualidade de vida. Afinal, não havia racismo...

Mas antes que eu não resista à tentação de enveredar pelo caminho fascinante da análise comparativa das relações raciais entre Estados Unidos e Brasil, cabe fazer uma pergunta que é mais procedente nessa discussão: qual foi o papel da Igreja nesse período de transformação? E, mais uma vez, pode-se fazer uma sociologia da falta. Diferentemente dos Estados Unidos, não há registro de nenhuma associação religiosa católica que tivesse sido criada para ajudar os ex-escravos na conquista de sua cidadania. Tampouco há registro de escolas religiosas que tivessem sido fundadas para a promoção da educação dos negros. Nessa época a Igreja passava por um profundo processo de romanização, momento em que a Santa Sé viabilizou o fortalecimento do corpo eclesiástico no Brasil e a preocupação da hierarquia eclesiástica era com o fortalecimento de sua esfera de influência e com o preparo do próprio clero. [88]

E nada melhor para ilustrar os valores religiosos que predominavam na virada do século do que a Pastoral Coletiva de 1915 dos Arcebispos e Bispos das Províncias meridionais do Brasil. Era um longo documento de seis títulos, que Ribeiro de Oliveira considera a primeira "Constituição eclesiástica", na qual sobressai a preocupação da hierarquia eclesiástica de estabelecer normas sobre a fé (e sua propagação nas escolas católicas), além de prescrições sobre o culto religioso, a disciplina do clero (ênfase na obediência à hierarquia eclesiástica), e costumes do povo (normas de conduta a serem difundidas entre os fiéis). Segundo ainda Oliveira, o que predomina nessas instruções é a "ética do dever", que traz como valores a serem ressaltados a submissão, resignação e a obediência. É o que fica bem ilustrado com o artigo 1470 da Pastoral Coletiva.

> Induzam os fiéis a amar o próprio Estado e a condição em que nasceram, e a não desprezar a vida modesta e trabalhosa em que a providência os colocou, mostrando-lhes como modelo a Sagrada Família de Nazaré, a fim de que cada um aprenda a sofrer

[88] Ver *Religião e dominação de classe*: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil, para a descrição das novas festas religiosas. Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira, o apoio da Santa Sé não se restringia a modelos religiosos a serem seguidos pelos bispos brasileiros. Houve também um aumento extraordinário de congregações religiosas, com a criação de novas dioceses: enquanto em 1889 havia apenas uma arquidiocese e 11 dioceses, em 1910 já chegara a 30 e em 1930 eram 88 (p. 293). Houve ainda a fundação de associações com finalidade assistencialista, como as Conferências Vicentinas. Ver ainda Dela Cava para a expansão do processo de romanização e conflitos com práticas tradicionais populares.

> cristãmente nesta vida, à espera da felicidade na futura. E persuadam aos fiéis que é próprio dos cristãos que são verdadeiros amigos e seguidores de Jesus Cristo, sofrer neste mundo e ser perseguidos por seu amor. [89]

Portanto, predominavam ainda os mesmos valores que sempre configuraram a visão de mundo do catolicismo ibérico, continuando a ser perfeita ilustração do tipo ideal católico: o "sofrer cristãmente" enfatizava valores que se traduziam na conformidade com as condições sociais, ainda que as mais adversas, pois a felicidade era alcançada na vida futura. Nessa visão de mundo não cabia lugar para a concepção de igualdade ou liberdade que os cristãos deviam buscar como seres humanos, mas sim, os deveres para com a esfera religiosa. Pode-se perceber ainda que a Igreja continuava arvorando para si a função de reforço nas relações desiguais da sociedade brasileira. O que prevalecia era a ética do dever para a manutenção harmoniosa do todo orgânico. Esse era o verdadeiro direito cristão.

Mas é justamente nesse período, quando a Igreja já não é mais a religião de Estado, é que a esfera religiosa vai alcançar força nova, pois empreende uma ação deliberada para ser a alavanca para a formação da elite intelectual da época. E quem teve ação protagônica nessa orientação foi D. Leme. E ele quem vai levantar a bandeira da necessidade da educação católica para a sociedade brasileira. Ainda em 1916, quando é nomeado Arcebispo de Olinda, D. Leme escreve uma Carta Pastoral de saudação que vai se tornar um "marco doutrinário na história da Igreja no Brasil", como a define Casali, pois os pontos principais da restauração Católica já estão enunciados nessa carta, a saber: a) organização da Ação Católica; b) luta pela defesa do ensino religioso a ser garantido pela Constituição; e c) criação de escolas católicas, especialmente universidades. [90]

[89] *apud* OLIVEIRA. *Religião e dominação de classe*: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil, p. 303. Oliveira faz uma análise excelente das prescrições da Pastoral Coletiva, que incluem ainda os deveres da família na sua formação religiosa até os deveres dos patrões e operários (estes últimos são instados a não fazer greve); "ética do dever de estado" seria a necessidade de os fiéis aceitarem as condições inerentes ao seu estado.

[90] CASALI (*Elite intelectual e restauração da Igreja*) descreve a ação de D. Leme nas três primeiras décadas do século XX. Werneck Vianna, em *Liberalismo e sindicalismo no Brasil*, analisa a "práxis católica do poder indireto".

Dessa forma, é consolidada, durante a República Velha, uma nova atuação da Igreja Católica no Brasil, com um aumento considerável de participação do clero nas escolas católicas voltadas para a educação da elite brasileira. Estão de volta, com força renovada, as ordens regulares, principalmente os jesuítas e beneditinos, que chegam para fundar seus colégios. Os anos 20 mostram ainda outro novo impulso, impulso inspirado na mais pura tradição católica, quando são criados o Centro D. Vital, com direção do conservador Jackson de Figueiredo, e a revista *A Ordem* para propagar as ideias católicas. Como lembra bem Schwartzman, "(...) o novo catolicismo militante vai buscar o que havia de radicalmente mais conservador e ultramontano no pensamento da Igreja: a defesa da ordem, da hierarquia da autoridade religiosa, da educação guiada pelos princípios religiosos e controlada pela autoridade eclesiástica (...)." [91]

Para o que interessa na nossa argumentação, percebe-se que este ainda não foi o momento de uma nova orientação na Igreja Católica. A hierarquia católica lutava por uma nova esfera de influência e por um maior campo político de atuação, sem que representasse ameaça ao conservadorismo do contexto mais amplo, pois advogava os mesmos valores religiosos de sempre. Vale dizer, mantinha a mesma "alergia" às ideias liberais e às "perigosas" concepções de direitos individuais, que ameaçavam a organicidade de sua concepção religiosa. A hierarquia eclesiástica tinha, acima de tudo, grande preocupação com seu fortalecimento institucional. E foi o que aconteceu: foi preciso que a Igreja se separasse do Estado para que adquirisse nova força de atuação na esfera social republicana. Essa força ficou evidente quando, em 1934, Alceu de Amoroso Lima, então presidente do Centro D. Vital, propôs ao então Ministro Capanema que a educação pública nacional fosse de orientação católica, concretizando, assim, o antigo sonho de D. Leme. [92]

[91] SCHWARTZMAN. *Religião e Sociedade*, p. 116. O autor mostra a importância desse período para a Igreja, na "busca de um papel político mais claro e significativo do que aquele a que a Constituição Republicana lhe destinara".

[92] Schwartzman ainda ressalta que a questão educacional tinha duas tendências no meio da intelectualidade da nova ordem política republicana (que se encontrava marginalizada em detrimento das oligarquias dos grandes estados): a) há, como visto anteriormente, uma direção católica poderosa com a ação da hierarquia eclesiástica; e b) uma tendência laica, com a "educação nova", com representantes como Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira, defensores da modernização e racionalização da educação brasileira.

A abertura do catolicismo brasileiro para a modernidade ainda levaria algumas décadas para ser concretizada. Até a Segunda Guerra Mundial, a Igreja estava preocupada com os alicerces da sua influência junto à elite brasileira, sendo seu projeto educacional extremamente conservador. Mas era um projeto de enorme impacto sobre a sociedade brasileira, e que ia além da administração das inúmeras escolas católicas que surgiam em todo o país. Esse novo impulso foi, portanto, direcionado para a formação da elite intelectual brasileira. Quanto aos libertos, não podiam contar com nenhuma ajuda de recuperação de cidadania via esfera religiosa. Sua condição extremamente precária se encaixava com a desigualdade naturalizada inculcada pela Igreja Católica como um todo, e qualquer ajuda mais sistemática para uma real emancipação da população negra não cabia no quadro de intenções do clero da época.

Não foi, portanto, na República Velha que a Igreja iria ter condições de promover qualquer impacto para a abertura da esfera social brasileira. Novos grupos foram incorporados, mas foram mantidas as relações sociais fechadas durante todo o período. A afinidade eletiva entre religião e política era um fato, mas continuava numa chave conservadora e restrita ao grupo hegemônico. E a mesma esfera de influência é mantida depois de 1930, quando fica evidenciada a "notável capacidade de mudar conservando, que caracteriza o processo histórico brasileiro", como define Elisa Reis. Na relação entre a religião e a política, nada mais ilustrativa para essa influência do que a instrução na Constituição de 34 que tornava o catolicismo religião oficial do Estado. Era o coroamento dos esforços de D. Leme [93].

No que se refere à construção da cidadania brasileira, esta foi uma época-chave para a confirmação das relações sociais autoritárias e conservadoras que se mantinham com a manutenção do fechamento da esfera social. E a visão de mundo católica, com sua ênfase na hierarquia, na obediência e no seu discurso da necessidade de se preservar a ordem social, ajustava-se como uma luva no quadro que se consolidava. Era enfatizada a organicidade da sociedade como um todo e a esfera religiosa, cuja visão de

[93] Não é o lugar para a análise da manutenção da repressão da força de trabalho na República. Ver os estudos de VELHO. *Capitalismo autoritário e campesinato*; MARTINS. *O cativeiro da terra*; e LEAL. *Coronelismo, enxada e voto*. Para a relação de Getúlio com a hierarquia eclesiástica, ver SCHVVARTZMAN. *Religião e Sociedade*; ou ainda CASALI. *Elite intelectual e restauração da Igreja.*

mundo prezava exatamente a necessidade de obediência à hierarquia, seria uma esfera importante para o reforço das "desgarantias das liberdades privadas", como diria Oliveira Vianna. Mantém-se, assim, a esfera pública apropriada por poucos nas relações sociais que estavam sendo engendradas com a República. Houve, é certo, o início de um catolicismo brasileiro mais humanizado que vai se firmar a partir da década de 30, principalmente com Alceu de Amoroso Lima, quando assume a direção da revista *A Ordem*, e torna-se o presidente da Ação Católica brasileira fundada na década de 30. Mas não era ainda o momento de nenhuma proposição de transformação social. Isso só aconteceria a partir da década de 50.

CAPÍTULO V

MOVIMENTO DOS DIREITOS CIVIS: ESFERA RELIGIOSA EM MOVIMENTO SOCIAL

> *Se um dia a América passar por grandes revoluções, serão provocadas pela presença dos negros no solo dos Estados Unidos: isto é, não será a igualdade de condições, mas, pelo contrário, a sua desigualdade que as fará nascer.*
>
> *Alexis de Tocqueville*

Ao analisar o Movimento dos Direitos Civis e a Ação Católica nos próximos capítulos, pretendo verificar a importância da esfera religiosa para a promoção de cidadania em dois movimentos ocorridos na virada da década de 50. Partindo da premissa de que essa esfera pode ser fundamental em situações de desigualdade acentuada, cabe analisar *como e por que* ela foi importante como promovedora de mudança social. Para isso, cumpre salientar os valores religiosos que foram norteadores para a ação social, assim como avaliar as mudanças internas ocorridas em ambas as esferas, com o intuito de ver quão distintos passaram a ser os valores que configuraram a nova visão de mundo religiosa. Apesar de o Movimento dos Direitos Civis ser um movimento social e a Ação Católica um movimento da elite Católica, os dois têm em comum a renovação de valores religiosos que foram inspiração para a mudança de orientação profunda na atuação do cristão.

Uma das preocupações será mostrar a complexidade da esfera religiosa e sua capacidade de gerar processos endógenos que conduzam a mudanças. Será enfatizada, portanto, a interação dos atores sociais participantes com as estruturas disponíveis para a sua ação. Estaria, assim, respondendo a uma boa pergunta sociológica a respeito da preponderância da agência ou da estrutura num dado contexto social: no caso dos dois movimentos a serem analisados é difícil defender uma em detrimento da

outra, uma vez que há um movimento de mão dupla durante todo o processo. Em outras palavras, esses movimentos não aconteceram num vácuo, conduzidos por líderes carismáticos que possuíam dons divinos; havia um processo em andamento em ambas as esferas religiosas que não pode ser desconsiderado. Mas a esfera religiosa tampouco era um epifenômeno do conjunto de relações econômicas, políticas e sociais dos anos 50 que pudesse dar conta de uma outra boa questão sociológica: por que os anos 50? O que era distinto então? Uma resposta possível, como será mostrado a seguir, é a feliz interação entre o papel desempenhado pelos atores sociais envolvidos nos dois movimentos com as próprias estruturas disponíveis para tal ação na esfera religiosa.

A análise compreende o período de meados da década de 50 até Unidos, quando é assinada a legislação eleitoral para os negros (*Voting Rights Act*), e 1964 para o Brasil, momento do golpe militar, numa coincidência de datas que não tem nenhuma importância analítica. No caso americano, foi preciso apenas uma década para ser desmantelado o sistema de *Jim Crow* nos Estados sulistas, o que teria levado muito mais tempo se não fosse o papel efetivo da agência em uma estrutura facilitadora para a ação social.[94] No caso brasileiro, foi dada a partida para uma revisão profunda a respeito do que era ser cristão, num caminho novo e irreversível para seus participantes, com uma proposta de modernidade na Igreja Católica não vista até então.

Espero mostrar uma característica impressionante comum aos dois movimentos: eles não só estavam apoiados por valores religiosos renovados que levariam ao questionamento do *status quo*, trazendo um real desejo de mudança, mas também estavam apoiados por alguns setores e instituições religiosas correspondentes. Essa nova maneira de viver a religiosidade, que consistia numa busca para combinar valores cristãos com um significado para a vida na Terra, terminou por levar os atores a transcenderem suas práticas religiosas: era necessário, a partir de então, viver o significado

[94] *Jim Crow* é a expressão que era usada para descrever o sistema de segregação racial nos Estados sulistas. Quanto aos Estados sulistas, refiro-me principalmente àqueles do *deep south*, os Estados de Alabama, Georgia, Louisiana, Tennessee, Carolina do Sul e Mississippi. Apesar de não serem os únicos Estados que dependeram do trabalho escravo, foi nessa região onde se deu a maior resistência a mudanças e onde a discriminação racial foi levada às últimas consequências, sendo o palco das maiores campanhas do movimento dos direitos civis.

verdadeiro da sua religiosidade na vida cotidiana. E a esfera religiosa passou a fornecer a mesma munição de que se falava anteriormente na campanha abolicionista americana. Esse é um dos pressupostos principais da presente análise dos dois movimentos: foi o início de um processo que resultou no envolvimento em movimentos de mudança social em ambos os países, com um novo sentido para o que era ser cristão/cidadão.

São, portanto, dois belos exemplos de um maior dinamismo no que Giddens descreve como "dualidade da estrutura", visto que a estrutura religiosa que constrangia também passou a possibilitar mudança. E os dois momentos da década de 50 ilustram o uso desses recursos de uma maneira inovadora: os valores religiosos adquirem um outro significado no momento em que há um retorno a valores esquecidos de uma Igreja militante que podem levar a um tipo de ação social totalmente novo. Os atores – lá e cá – puderam utilizar seus "estoques de conhecimento", como diria Giddens, numa nova dimensão de cognoscitividade, na medida em que avaliaram os recursos disponíveis na prática religiosa e assumiram uma visão crítica que conduz a mudanças. O enquadramento metodológico baseado na dualidade da estrutura deve ser de dois tipos: a) a análise institucional, cujas propriedades estruturais são tratadas como características cronicamente reproduzidas dos sistemas sociais; e b) a análise da conduta estratégica, que "incide sobre os modos como os atores se apoiam nas propriedades estruturais para a constituição das relações sociais". Na análise em questão, a agência humana adquiriu outra dimensão ao utilizar alguns dos recursos existentes na esfera religiosa – valores religiosos renovados, engendrando uma visão de mundo que pode promover novo tipo de ação socia1. [95]

Por conseguinte, estrutura será sempre entendida como a instituição-igreja disponível nos dois países no que significa recursos para a ação social, tanto no que se refere à prática religiosa das igrejas católicas e das seitas protestantes quanto aos valores aí implícitos e que serviram de munição para um determinado tipo de ação.

Agência deve ser entendida como a possibilidade de os atores atuarem na esfera religiosa, orientados por valores que levaram a um novo

[95] *Constituição da Sociedade*, p.234. A conceituação de Giddens é um importante instrumento analítico, pois leva em conta o movimento de mão dupla que quero enfatizar aqui para os dois movimentos.

compromisso na esfera social. Será também entendida como uma nova mobilização de recursos, cuja relevância das escolhas feitas por esses atores mostraram e comprovaram a eficácia de ambos os movimentos: a mudança de orientação verificada na esfera católica e o ideário da ação não violenta e da desobediência civil no Movimento dos Direitos Civis são exemplos de restauração da agência humana.

Estes dois movimentos permitem várias possibilidades analíticas. Primeiramente, eles ilustram a importância da renovação de valores religiosos para sustentar a demanda de uma grande parcela da população que estava excluída da sociedade mais ampla, como é o caso dos negros do Sul na sociedade americana, ou para resgatar velhos valores de uma esfera religiosa letárgica num novo engajamento social, como foi o caso da Ação Católica. Como segunda possibilidade, eles revelam as mudanças internas ocorridas nas respectivas esferas religiosas, pois era necessário um novo discurso religioso que pudesse conduzir à ação social específica, discurso que era endossado por um setor de ambas as esferas. Terceiro, os dois movimentos elucidam a importância institucional da Igreja como base para a ação concertada. Finalmente, eles apontam para a interação dinâmica que pode ser percebida no processo em curso no que se refere às estratégias e às ações específicas dos atores envolvidos. Por causa de todas estas razões, são exemplos fascinantes de um momento na história quando tanto a agência quanto a estrutura religiosas têm um papel fundamental. E um novo conceito de cidadania estava sendo construído por uma parcela expressiva da esfera religiosa nos dois países, que passou então a ajudar na "construção do mundo da vida", como diria Habermas, no momento em que os atores passaram a ter condições de utilizar os recursos da esfera social de forma autônoma.

Não é minha intenção fazer um relato minucioso do Movimento dos Direitos Civis, pois existe uma extensa bibliografia a respeito, com estudos feitos sob diversas perspectivas analíticas [96]. A preocupação principal vai

[96] Minha análise do Movimento dos Direitos Civis está baseada principalmente na análise de MORRIS. *The Origins of the Civil Rights Movement*; CARSON. *In Struggle: SNCC and the Black Awakening of the 1960s*; BRANCH. *Parting the Waters*; GARROW. *Bearing the Cross*; METER; RUDWICK. *Along the Color Line*; McADAM. *Political Protest and the Development of Black Insurgency*; e PIVEN; CLOWARD. *Poor People's Movement*. Dentre esses autores, Aldon Morris, em *The Origins of the Civil Rights Movement*, analisa o papel

ser apontar como a esfera religiosa pôde facilitar o processo de engajamento nesse movimento de massas. Foi o momento em que as igrejas negras realmente se tornaram um poder social, não só porque representaram o espaço físico onde era possível organizar as assembleias, mas também pelo papel preeminente de seus pastores. Os valores religiosos serão, então, a referência principal na análise do momento em que pastores abandonaram as homilias tradicionais sobre a purificação da alma e começaram a pregar uma nova leitura da Bíblia, na qual valores cristãos genuínos – quais sejam, a liberdade e a igualdade que deviam ser conquistadas pela comunidade cristã, luta legitimada justamente por ser uma comunidade cristã, e a solidariedade implícita nesse processo – seriam enfatizados, revelando uma nova maneira de se vivenciar a fé cristã.

Cabe, portanto, analisar vários aspectos que surgem nesse processo. Neste capítulo, a análise estará relacionada com os atores e os recursos estruturais disponíveis: a) a importância das igrejas negras como o lugar possível para a organização de encontros de massa; b) o papel dos vários pastores que estavam então pregando um novo evangelho que, em última instância, ajudou na construção do mundo cognitivo necessário para a ação social; c) os recursos que estavam disponíveis ou que foram pensados pelos atores ao longo do processo – táticas e estratégias – os quais provaram ser extremamente eficientes para o sucesso do movimento. Todos estes aspectos levam a uma pergunta feita anteriormente: foram as instituições ou os atores – estrutura ou agência – que fizeram a diferença para a eficácia do movimento? O Movimento dos Direitos Civis revela que foram ambos. Tivessem sido atores ou estratégias diferentes, ou ainda recursos estruturais distintos, o resultado certamente teria sido outro.

Porque os negros militantes no Movimento dos Direitos Civis não estavam lutando por seus direitos num processo de ruptura que trouxesse divisão na sociedade americana; eles estavam pedindo inclusão e falando sobre os mesmos valores que haviam sido defendidos pelos fundadores da nação americana desde os primeiros dias de sua democracia. Como escrevia Parsons em 1965, os princípios defendidos pelo Movimento dos Direitos Civis se afinavam com a tradição americana, além de ser esse movimento uma boa oportunidade para que os Estados Unidos mostrassem ao mundo

---

da igreja protestante sulista para a formação política do movimento e vai ser uma referência fundamental para a argumentação que se segue.

que eram uma sociedade realmente pluralista e democrática, como o governo americano apregoava ao mundo no período da Guerra Fria.

E aqui caberiam algumas perguntas pertinentes: o Movimento dos Direitos Civis tentou de fato construir uma nova cultura cívica para a comunidade negra? Quão importantes foram os valores religiosos na promoção desse novo cidadão que finalmente estava em condições de se engajar; que foi chamado a participar de uma ação concertada; e que ao fim e ao cabo estava em condições de ver uma saída para a opressão a que os negros estiveram submetidos por tanto tempo? As respostas para essas perguntas vão ser tentadas a seguir.

Igreja negra: de centro comunitário a centro de movimento social

> *Era uma vez uma senhora negra chamada Rosa Parks que vivia na cidade de Montgomery, no Estado de Alabama, sul dos Estados Unidos. Era dezembro de 1955 e ela regressava para sua casa depois de um dia de trabalho. Estava sentada no ônibus, quando subiu um homem branco. De acordo com a legislação segregacionista local, ela deveria dar-lhe seu lugar, mas como estava muito cansada, recusou-se a seguir viagem em pé. O motorista (branco) do ônibus chamou a polícia e Rosa Parks foi presa.*

Quando Rosa Parks se recusou a ceder seu lugar ao homem branco, ela não tinha ideia de que sua ação isolada iria iniciar o boicote aos ônibus da cidade que duraria um ano inteiro, e que pode ser apontado como o ponto de partida para o Movimento dos Direitos Civis. Sua atitude não foi uma ação premeditada, levada a cabo por um ator militante; mas tampouco ela era uma mulher alheia às precárias condições de vida dos negros, pois pertencia ao escritório do *National Association for the Advancement of Colored People* – NAACP de Montgomery. Mas sua recusa iniciou a ação coletiva que iria estabelecer o novo padrão para várias outras campanhas do movimento. Conforme ela mesma coloca, não tinha sido uma ação

planejada: “Acho que a hora tinha chegado, quando eu tinha sido levada ao máximo de pressão que eu podia suportar.” [97]

Três aspectos desse boicote vão estar presentes em várias outras campanhas futuras do movimento:

a. os negros de Montgomery foram capazes de unir todas as lideranças locais logo após a prisão de Rosa Parks, quando criaram a associação chamada *Montgomery Improvement Association* – MIA;

b. os atores que surgiram como líderes do boicote estavam propondo novas estratégias de resistência ativa e ação não violenta como forma de protesto; e

c. as decisões tomadas no processo mostram que a comunidade negra não se dispunha a ceder ou a aceitar alguma solução inócua como era usualmente proposta pelos líderes brancos sulistas.

A combinação destes três elementos resultou em algo novo, não experimentado até então pela comunidade negra americana. E a religião teve um papel crucial nesta combinação. [98]

Logo após a prisão de Parks, alguns líderes, entre eles Mrs. Jo Ann Robinson, membro do *Women Political Council* da cidade e E. D. Nixon, sindicalista local do *Progressive Democrats* começaram a pensar em meios de organizar um boicote eficiente aos ônibus de Montgomery.

[97] Entrevista concedida a Clayborne Carson em fevereiro de 1972. Rosa Parks também havia frequentado a *Highlander Folk School* meses antes da sua prisão. Essa escola, que existia desde a década de 30, foi fundada por Myles Horton, um homem branco de origem da classe trabalhadora, que se inspirou nas *folk schools* da Dinamarca. A ideia básica era a educação dos oprimidos pela experiência e pela conscientização, método muito semelhante ao de Paulo Freire e MEB. Vários integrantes do Movimento passaram pela escola de Horton. Ver MORRIS. *The Orjgins of the Civil Rights Movement*, p. 141-150, para sua descrição.

[98] Até a década de 50, as duas organizações negras mais ativas eram o NAACP, fundada por Du Bois em 1912 no Norte, que se caracterizava por promover batalhas legais na Suprema Corte; e o CORE (*Congress of Racial Equality*), organização inter-racial (com predominância de brancos), criada em Chicago em 1942, cujos fundadores eram pacifistas e intelectuais que acreditavam que os problemas raciais americanos podiam ser solucionados sem violência. Como lembra Morris, tanto o NAACP quanto o CORE não tinham bases populares, e muitos militantes desconheciam a existência desta última organização.

Imediatamente Nixon entrou em contato com Ralph Abernathy, um pastor negro da cidade que, por sua vez, pediu apoio a outros pastores de Montgomery. Nixon sabia que não iria longe sem o apoio dos pastores. A liderança negra da cidade formou, então, a MIA, responsável pelas decisões estratégicas do movimento e que iria mitigar as rivalidades das diversas lideranças negras locais. Eles certamente não sabiam que estavam dando início a uma ação concertada que não só iria desafiar a supremacia branca da cidade, como também significou o primeiro aviso à nação de que os negros estavam finalmente propondo algo diferente. É Lerome Bennet quem lembra que “pela primeira vez, as comunidades brancas se viram forçadas a lidar com cidadãos negros não como protegidos, mas como atores sociais sérios, não como pedintes, mas como cidadãos.” [99]

Várias foram às razões para a eficácia do boicote a serem ressaltadas: primeiramente, a MIA logrou realmente unificar os distintos grupos da cidade, e a eleição de Martin Luther King, Jr. como coordenador teria um efeito que ninguém poderia ter previsto na época, nem mesmo para o próprio King. É importante lembrar que King foi eleito como um nome de consenso porque era um pastor negro recém-chegado a Montgomery, e, como um pastor novo na comunidade, não seria visto como representante de nenhum grupo específico. King ainda não era o ativista preeminente dos direitos civis em dezembro de 1955, pois havia feito poucas referências à questão do racismo em seus discursos durante seu primeiro ano (1955) como pastor na cidade. É por isso que vários autores defendem a ideia de que ele encontrou um foco novo para seus sermões com a crise dos ônibus.

O segundo ponto a ser ressaltado é o lugar de encontro das primeiras reuniões de massa depois que se decidiu pelo boicote: a igreja de King, *Dexter Avenue Baptist Church*, foi o local escolhido para o encontro dos líderes; uma reunião de massa foi então programada para o primeiro dia do boicote na *Holt Street Baptist Church*. Alguns dias depois outra reunião foi

[99] BENNET. *Confrontation: Black and White*, p. 221. O boicote aos ônibus de Montgomery começou em dezembro de 1955 e só terminou em dezembro de 1956, quando a Suprema Corte determinou que a segregação racial nos transportes públicos de Alabama era ilegal. Nesse período, os negros se organizaram em conduções coletivas para suprir a falta de transporte, andavam de bicicleta ou simplesmente caminhavam. Meses depois de iniciado o boicote, os motoristas de taxi, negros, foram proibidos de transportar os grevistas a preço de custo. Era o poder do *White Citizen Council* (associação racista branca) que tentava, sem êxito, enfraquecer o movimento.

organizada na St John AME Church; e, na segunda-feira, 12 de dezembro, houve uma reunião para marcar a primeira semana do boicote na Bethel Baptist Church. Essas reuniões revelam dois aspectos: não só o boicote de ônibus foi um movimento que teve sua base na Igreja, mas várias delas foram anfitriãs para as reuniões onde a ação concertada era decidida. Na realidade, a Igreja era a única instituição negra com independência suficiente para empreender tal ação. Como testemunha o Reverendo Walker, um dos principais ativistas do movimento:

> Não teria havido Movimento dos Direitos Civis sem a igreja negra e isso é um fenômeno sociológico da igreja afro-americana. O pastor negro é a pessoa mais livre da comunidade negra e deve prestar contas apenas à comunidade a que serve: Por exemplo, toda a minha vida é suprida pelos negros. Eu visto negro, escrevo negro, falo negro, como negro. Logo, sou independente das estruturas de poder de qualquer natureza, sejam municipal, estadual ou federal. Assim sendo, a igreja negra se tornou o fórum natural para a expressão e aspirações dos negros, sob a liderança dos religiosos negros. [100]

Havia, portanto, chegado a hora na qual a Igreja passou a ter um novo significado na prática religiosa. Passou a ser o lugar onde os negros podiam ouvir uma nova mensagem, onde eram acordadas novas propostas para ação coletiva, e novas formas de levá-las a cabo eram discutidas. Segundo Jo Ann Robinson, uma das organizadoras do boicote de Montgomery, os pastores e suas igrejas fizeram o sucesso do movimento: "Eles deram seu tempo, suas mentes, suas preces e liderança, e tudo isso foi o modelo a ser seguido pelos leigos. Deram-nos confiança e fé em nós mesmos e na sua liderança." [101]

Mas apesar de estarem propondo algo novo, os pastores não mudaram o estilo das reuniões de suas congregações: elas eram mescladas com a antiga tradição da igreja negra, tais como música, palmas e sermões interativos. Esse estilo não seria abandonado durante todo o movimento, e sua dinâmica exigia que o pregador se tornasse um orador carismático. Para

[100] Entrevista com Wyatt T Walker, em 14 de maio de 1997, Canaan Baptist Church of Christ, Harlem, New York. O Rev. Walker foi o secretário executivo da principal organização do movimento, a SCLC, até 1964.
[101] ROBINSON. *The Montgomery Bus Boycott and the Women who Started it*, p. 54, tradução minha. Ela ainda lembra que havia pastores batistas, metodistas, presbiterianos, luteranos, congregacionalistas.

Marable, havia, de fato, uma dualidade de consciência na tradição da igreja negra entre o conservadorismo espiritual e a consciência radical do oprimido, com tentativas ousadas na tradição do cristianismo negro, desde a década de 20 "para transcender as tendências conservadoras inerentes a sua fé e enfatizar a consciência ativista e politicamente orientada do *blackwater*". Mas essa transcendência somente pôde ser realizada de maneira plena mais tarde com o Movimento dos Direitos Civis e com o carisma de Martin Luther King Jr., que foi, então, capaz de catalizar esses sentimentos e motivar os negros a participarem e agirem como atores numa ação concertada. [102]

Não há risco de estar superdimensionando a importância da igreja negra como o centro do movimento, pois todos os outros lugares públicos estavam, de uma forma ou de outra, sob o controle dos brancos, quando não eram completamente proibidos para a reunião de negros. Assim, apesar de a ação social não ter sido iniciada sob a iniciativa direta dos pastores nas suas igrejas, estas logo passaram a ser um centro de organização social, pois eram os únicos lugares disponíveis, não apenas para o MIA, mas para todas as outras campanhas e reuniões organizadas a partir de então. Era o que McAdam chama de "alavanca política latente" (*latent political leverage*) de qualquer segmento da população que possa iniciar um movimento social. No caso do Movimento dos Direitos Civis, a Igreja era a estrutura inicial disponível para os atores planejarem a ação social. E os pastores não se omitiriam em desempenhar um papel de liderança crucial nesse processo.

Isso ficou mais evidente em 1957, quando as lideranças negras sulistas decidiram-se pela criação de uma organização cujo objetivo era coordenar as inúmeras campanhas que se iniciavam em várias cidades sulistas, todas elas inspiradas no sucesso do boicote de Montgomery. Quase 100 pastores negros se reuniram na Ebenezer Baptist Church em Atlanta, respondendo ao chamado dos Reverendos Fred Shuttlesworth, Charles Steele e Dr. King. Foi criada, então, a *Southern Christian Leadership Conference* – SCLC, uma organização originada diretamente da ação da igreja. Segundo Morris, a SCLC "fornecia a dimensão política que puxou as

[102] Ver MARABLE. *Religious and Black Protest Thought in African American History*, p. 333. *Blackwater* significa a consciência das condições imediatas com ênfase na capacidade existencial de se manter acima da opressão e coloca o cristianismo no centro da vida comunitária negra [*it places Black christianity at the very center of Black life*].

igrejas diretamente para o movimento e o transformou numa força dinâmica." Foi possível, a partir de então, haver uma interação bem maior entre os vários líderes locais. Martin Luther King foi eleito presidente da SCLC e foi, de fato, um líder de preeminência. Mas como sugere Morris, seria enganoso considerar a SCLC como a organização de King: "A liderança de King era baseada numa máquina organizacional, equipe qualificada e consultores, grupos com talento e recursos, e ideias coletivas criativas." [103]

O Movimento dos Direitos Civis foi, portanto, a oportunidade que parte da igreja negra teve de levar a cabo a tarefa de ajudar na promoção de uma ação social inovadora, desconhecida tanto da igreja dos brancos, quanto da igreja negra conservadora de classe média. Essa igreja negra de classe média era bem representada pelo próprio pai de Martin Luther King, Jr., *Daddy King*, próspero pastor em Atlanta, que via com preocupação a nova militância de seu filho. Certamente teria preferido que seu filho tivesse assumido uma paróquia abastada, como ele o fizera. Mas essa era uma nova geração de pastores, pastores que estavam conscientes não só da opressão racial a que eram submetidos, mas que àquela altura já haviam desenvolvido um real desejo de mudança social face aos desmandos incessantes das práticas segregacionistas e da violência racial. Representavam um grupo especial: tinham muita autonomia e sua responsabilidade era diretamente relacionada com suas congregações, mas sofriam as mesmas discriminações raciais como qualquer outro segmento da população negra, independente do prestígio que tivessem nas suas próprias comunidades, o que evidenciava a ambiguidade de sua posição social. Dessa forma, não só a instituição-Igreja foi capaz de prover o movimento com o espaço físico para suas reuniões, como também os pastores iriam fornecer um novo guia espiritual para a ação social efetiva.

Por conseguinte, parte da igreja negra, principalmente um grupo expressivo das denominações batista e metodista, estava pronta para apoiar o movimento social que surgia e se tornaria fonte para a ação social. Como observaram Piven e Cloward, a capacidade dos negros de arregimentar

[103] MORRIS. *The Origins of the Civil Rights Movement*, p. 78 e 94 (tradução minha). Para Morris, a SCLC foi a dimensão política a mobilizar os recursos da igreja. Ressalta que seu comitê administrativo tinha 13 membros, dos quais 11 eram pastores. Sua criação estava inserida na tradição do protesto negro, e associações locais foram as primeiras a se filiarem.

resistência foi aumentada significativamente com o processo de urbanização ocorrido nos Estados sulistas, no momento em que eles, segregados nos guetos e igrejas, passaram a ser membros em larga escala das igrejas. [104] Mas isso não era suficiente. A instituição não teria iniciado nenhuma mudança sem o desempenho dos atores que estavam, naquele momento, fazendo essa instituição soar diferente ao professarem um novo evangelho. É por isso que não se pode abrir mão de um marco analítico com atores e estruturas interagindo para a mudança social se quer se ter uma visão acurada do papel da religião no Movimento dos Direitos Civis.

Pastores negros:
abrindo mão dos céus para pregar ação social cristã na terra

Quando King fez seu primeiro discurso como coordenador do MIA, foi enfático ao dizer à audiência que eles formavam uma comunidade cristã. Naquele dia, em dezembro de 1955, sua preocupação era combinar dois elementos aparentemente irreconciliáveis: desafiar os negros para o protesto e reafirmar a doutrina cristã do amor fraterno. Mas ele logrou ambos: conclamou a plateia a protestar e a cultivar o amor cristão ao mesmo tempo. E conseguiu catalisar os ânimos daquela noite de uma maneira admirável quando disse aos milhares que estavam lá reunidos que eles estavam cansados de ser massacrados pela opressão. E acrescentou que se eles estivessem equivocados, Deus também o estaria.

Seriam linhas repetidas em muitos dos seus discursos e sermões, e dão uma ideia precisa da habilidade de King de combinar elementos do evangelho com elementos de uma nova militância para os negros do Sul. Ele não estava propondo submissão, nem paciência ou resignação cristã, mas sim, convocava a plateia a lutar com determinação, buscar justiça e rejeitar humilhação e opressão precisamente por serem cristãos. Portanto, por serem cristãos, os negros tinham o dever moral de repelir a injustiça a que eram submetidos com a segregação racial. Nesse primeiro discurso, ele traçava uma linha de ação que seria a marca do movimento:

[104] PIVEN; CLOWARD. *Poor People's Movements*, cap. 4. O foco analítico principal é a relação entre a mudança econômica, as insurgências populares e o sistema eleitoral nacional. Esses autores fornecem uma ótima análise das alianças políticas de ambos os partidos nacionais depois da Segunda Guerra Mundial com a comunidade negra sulista.

> Estamos aqui esta noite porque estamos cansados agora. (*Sim*) [*aplausos*] E eu quero dizer que nós não defendemos a violência. (*Não*) Nunca fizemos isso. (*Repita isso. Repita isso*) [*aplausos*] Quero que se saiba por toda Montgomery e por toda a nação (*bem*) que nós somos um povo cristão. (*Sim*) [*aplausos*] Nós acreditamos na religião cristã. Nós acreditamos nos ensinamentos de Jesus. (*bem*) A única arma que temos nas nossas mãos nessa noite é a arma do protesto. (*Sim*) [*aplausos*]. É tudo.
> (...) Nós os deserdados dessa terra, nós que estamos oprimidos há tanto tempo, estamos cansados de caminhar pela longa noite do cativeiro. E agora estamos para alcançar a alvorada da liberdade, da justiça e igualdade. [105]

Eram palavras certas para o momento certo. Começava, então, nos idos de 1955, a habilidade de King de combinar religião e política, num caminho irreversível em direção à participação política, no qual religião e política viriam sempre lado a lado. Marable enfatiza que a visão política de King provinha diretamente da sua fé, e King pastor nunca foi ultrapassado por King militante. É por essa razão que é preciso cuidado ao analisar a atuação política de King como a manifestação negra da "religião civil" americana, como defende Manis. O que prevalecia na atuação pública de King era antes de tudo o pastor de fortes convicções religiosas; religião que não impedia sua ação política, muito pelo contrário, impelia-o ao engajamento na luta por melhores condições de vida para os negros como cristãos e como cidadãos americanos. Essas duas ideias nunca seriam excludentes na sua atuação pública. Como ele mesmo escreveu, a religião não devia estar preocupada com questões materiais, mas não podia se omitir diante das questões sociais, pois o evangelho social é uma via de mão dupla: "Qualquer religião que professa estar preocupada com as almas dos homens (...) e não com as condições sociais que os oprimem (...). Tal religião é a que os marxistas gostam de ver – o ópio do povo."[106]

[105] CARSON (Ed*.). The Papers of Martin Luther King*, Jr. v. TU, p. 72-73. As palavras entre parênteses se referem à resposta da plateia, lembrando sempre que os sermões da igreja negra eram interativos.

[106] KING Jr. *Stride Toward Freedom*, p. 36. Este livro foi escrito logo após o boicote e Martin Luther King descreve como era a comunidade negra em 1956 com três características predominantes: faccionalismo entre as lideranças, indiferença dos negros com escolaridade e passividade dos não educados. Para a "religião civil" americana, ver MANIS. *Southern Civil Religions in Conflict* – Blacks and Whites Baptists and Civil Rights, 1947- 1957.

Mas é preciso cuidado para não superdimensionar o papel de King nesse processo. Apesar de não se poder negar sua liderança nem seus dons de oratória, o Movimento dos Direitos Civis não foi um movimento de um homem só, nem tampouco um movimento essencialmente religioso. Vários "leigos" tiveram papel preeminente para a emergência do movimento, como Eia Baker, membro do NAACP de Nova York antes de se engajar no movimento, Bayard Rustin, secretário-executivo da organização pacifista *War Resisters League* que se tornou consultor de King, assim como Stanley Levison, advogado branco de Nova York, entre outros. Foram lideranças genuínas desde a primeira campanha do movimento:

Baker e Levison foram personagens-chave para apontarem a importância das estratégias para o movimento de massa, enquanto Rustin (juntamente com o Reverendo Glenn Smiley do Fellowship of Reconciliation) foi um dos principais consultores na orientação para a ação não violenta. Porque os pastores militantes foram aos poucos vislumbrando a possibilidade da ação direta não violenta como estratégia eficaz. Como lembra Rustin: "Acho que é justo dizer que a visão de Dr. King sobre as táticas da não violência era praticamente inexistente quando o boicote começou." [107]

Seria igualmente incorreto não mencionar a atuação dos outros pastores negros que já militavam nas suas localidades, como o Reverendo Shuttlesworth (líder do Alabama Christian Movement for Human Rights – ACMHR), o Reverendo Steele (líder do Inter Civic Council-ICC de Tallahassee), ou o Reverendo Smith (Nashville Christian Leadership Council), por exemplo, ou ainda o pastor luterano branco, Reverendo Robert Graetz, que se juntou ao MIA. Todos esses ministros estavam praticando um novo evangelho: usavam uma mistura de carisma com a ação direta que seria extremamente importante para que a população negra sentisse que tinha um novo caminho a trilhar. Dessa forma, o púlpito não era mais apenas o lugar de se louvar a Deus, mas também um lugar de

[107] Entrevista feita por T. Fl. Baker em Nova York, em 1976. Pertence à Lyndon B. Johnson Library. FAIRCLOUGL *(Martin Luther King Jr.*) ressalta a importância da assessoria desses radicais nortistas para o planejamento inicial do movimento. Balça, Rustin e Levinson fundaram uma associação em Nova York chamada "*In Friendship*", durante o boicote de Montgomery, e tiveram um papel decisivo na criação da SCLC em 1957. Foi Austin quem escreveu as linhas gerais da associação. Rustin e Smiley foram os principais mentores para a ação não violenta de Gandhi.

difusão de nova forma de atuação. Mas os líderes negros protestantes que despontavam conservaram a tradição da igreja negra enquanto pregavam uma nova bíblia.

E são vários os pastores que trabalharam diretamente com a SCLC em todas as outras campanhas: Jim Bevel, C. T. Vivian, Wyatt Tee Walker, Andrew Young, Jesse Jackson, John Lewis, James Lawson, Charles Sherrod and Ralph Abernathy (este seria o parceiro de King até sua morte), entre outros. Como mostra Lischer, eles contrabalançavam King, pastor educado em Boston, com elementos que este não possuía e que eram necessários às reuniões de massas: Lawson era intelectual, Bevel vigoroso, Abernathy bem humorado, e Lewis, sincero. Mas todos tinham a combinação certa para levantar as audiências.[108]

E esses pastores tinham uma missão difícil a sua frente: o ensino da não violência não era uma tarefa fácil para uma população que se acostumara a ser ou passiva ou violenta. Agora os pastores negros estavam pedindo à comunidade negra para ter uma atitude inversa: estavam convocando suas assembleias a serem ativas e não violentas e o princípio da não violência adquiriu um sentido religioso que foi construído com o desenrolar do movimento. Essa foi uma das tendências fundamentais entre todas que confluíam naquele momento: o papel dos pastores como agentes na criação da não violência negra, cuja referência clara era o evangelho social dos teólogos Rauschenbusch e Neibuhr e que serviu para imprimir a força que o movimento adquiriu a partir daí. Essas lideranças religiosas, que já tinham uma formação acadêmica mais sólida àquela altura, usaram o evangelho social como uma das suas principais referências para a atuação pública. Niebuhr, em *Moral Man and Imoral Society*, já fazia a apologia da ação não violenta negra em 1932. Sugeria boicotes, pois pensava que a resistência não violenta poderia ser a contribuição religiosa para a vida política e cita Gandhi, como exemplo a ser seguido.

Uma outra tendência nos idos da década de 50 era a presença de pacifistas que há algum tempo tentavam colocar em prática os princípios da não violência para a ação coletiva, cuja grande inspiração era a ação de Gandhi na índia naquele momento. Ajudaram a catalisar as frustrações e

[108] LISCHER. *The Preacher King*, p. 254. Lischer foi capaz de analisar vários sermões dos líderes religiosos do movimento, graças às gravações grampeadas feitas pela polícia das cidades sulistas onde havia reuniões.

tentativas de protestos de forma organizada que, sem dúvida alguma, daria a personalidade ao movimento de protesto que iniciavam. Não eram ideólogos que chegavam para impor de cima para baixo suas formas de atuação. Apenas davam nova forma a uma terceira tendência existente nas comunidades negras: os protestos isolados de boicotes ao transporte público ou a lojas que discriminavam negros em várias cidades do Sul. Eram organizados por lideranças locais em associações também locais, vários reverendos entre elas, mas eram organizações dispersas e muitas vezes com alto grau de rivalidade entre si. A atuação dos pastores nas diversas localidades era uma constante, como por exemplo, os Reverendos Fred Shuttlesworth e Lawson, ou ainda o Reverendo Steele, o que comprova a existência de um movimento de base na comunidade negra muito antes do surgimento oficial do protesto de massa. Esse movimento de base seria mesmo fundamental para a força e coesão alcançadas pelos ativistas. E a assessoria da militância do FORE ao SCLC foi fundamental para a configuração do movimento social.

Por último, cabe lembrar que essas várias tendências se inseriam na própria tradição americana de desobediência civil, desde os primórdios da sua independência, com a rebelião do chá em Boston, quando prevaleceu o princípio de *no taxation without representation.* A possibilidade de dissidir, e ainda de criar associações militantes, foi sempre possível no cenário político americano, sendo Thoreau um dos ideólogos americanos a pensar e praticar a desobediência no século passado, pois defendia a ideia de que era preciso desobedecer a uma lei injusta, como haviam feito os abolicionistas no século XIX. O que foi distinto, a partir de 1955 para a comunidade negra, foi o fato de a desobediência assumir finalmente o caráter de movimento social com uma forte conotação religiosa, no momento em que os pastores passaram a enfatizar a necessidade – e obrigação moral – de os cristãos rejeitarem as formas de injustiça a que estavam expostos. A não violência, implícita nesse processo de desobediência, passa então a ser a estratégia a desafiar as legislações segregacionistas das cidades sulistas.

O princípio da não violência foi inspiração para a criação de uma nova organização em 1960, o *Student Nonviolent Coordinating Committee* – SNCC. O SNCC foi organizado para atender às necessidades de outro segmento da comunidade negra – os estudantes – que então estava propondo uma ação mais direta na luta contra a segregação, depois da ação

espetacular dos sit-ins de Nashville. [109] Sua criação era consequência do aumento significativo de estudantes negros que haviam adquirido maior escolaridade naquele momento. Diferentemente da SCLC, o SNCC era descentralizado e não se baseava em nenhuma liderança carismática; tinha um princípio comunitário forte, com a participação marcante de mulheres e brancos. Seria ainda um foco de conflito crescente com os outros braços do movimento, principalmente a SCLC. Ella Baker saiu da SCLC para ser uma das figuras mais ativas na nova organização. Foi a organização que empreendeu algumas das ações mais espetaculares do movimento, com os *sit-ins* e os *freedom rides*. Era considerada a "tropa de choque" do Movimento dos Direitos Civis.

Howard Zinn, em pleno desenrolar dos fatos, definia o SNCC em 1965: "São radicais, mas não dogmáticos, sérios, mas não ideológicos. Seu pensamento é indisciplinado; é fresco e é novo." Pelas suas características próprias, a nova organização puxaria todo o movimento para uma ação muito mais direta, mas na sua fase inicial (1960/1964) compartilharia dos mesmos princípios da SCLC. Casey Hayden, uma das militantes, dizia: "SNCC não tem uma filosofia diferente da SCLC – somos apenas mais jovens e mais malucos!" [110] Apesar de algumas análises mais recentes tentarem diminuir a importância da atuação dos pastores da SCLC na nova organização (e mesmo de King em todo o movimento), é inegável a influência tanto do boicote de Montgomery como da atuação da SCLC na nova organização. Lawson, um dos ideólogos do SNCC, lembra que a liderança de King, com sua pregação da não violência, e o boicote de

[16] Em fevereiro de 1960, quatro estudantes negros entraram na lanchonete da loja Woolworth's, que servia comida apenas à população branca (aos negros era permitido apenas comprar artigos na loja). Estavam bem vestidos e, educadamente, pediram café, mas não foram atendidos. Foram presos depois de permanecerem horas "sentados" sem terem sido atendidos. Os *sit-ins* de Greensboro, Carolina do Norte, desencadearam vários outros em diversos Estados do Sul, e viraram notícia de primeira página nos principais jornais do país. Foram de fato o embrião para a criação do SNCC. (pronuncia-se *snik*)

[110] Citado em KING. *Freedom Song – A Personal Story of the 1960s Civil Rights Movement*, p. 280. Mary King (sem parentesco com Martin Luther King) foi responsável pelo projeto de relações humanas do SNCC e saiu quando os brancos foram expulsos em 1965. Ressalta que o SNCC era extremamente idealista e acreditava nos princípios democráticos do país. Dois reverendos do SCLC, Andrew Young e James Bevel faziam a ligação entre os dois movimentos. Ver também ZINN. SNCC, *the New Abolitionists*, p. 7, excelente estudo das motivações e atitudes dos estudantes. Lembra que 80% eram negros oriundos de famílias humildes do *Deep South.*

Montgomery prepararam o caminho para qualquer outro movimento que precisasse apoio, pois o "solo já tinha sido preparado." [111]

Na formação original do SNCC havia uma referência moral e espiritual que gradualmente foi abandonada. Alguns de seus líderes mais preeminentes eram orientados por valores religiosos, como John Lewis, James Bevel e Diane Nash, e pela ação não violenta, como James Lawson. Todos haviam participado dos *workshops* sobre não violência do Reverendo Kelly Smith da First Baptist Church de Nashville. Assim sendo, a ação não violenta e a religião vinham lado a lado como princípios norteadores do movimento, estando mesmo explicitadas no primeiro comunicado do SNCC, redigido por Lawson: "Afirmamos o ideal filosófico ou religioso da não violência como o fundamento do nosso objetivo, o pressuposto da nossa fé e o modo de nossa ação. A não violência que vem da tradição judaico-cristã busca a ordem social de justiça permeada pelo amor." [112]

Considerado o movimento como um todo, cabe lembrar que todas as associações a ele relacionadas, ainda que tivessem suas características próprias, tinham pontos em comum que foram fundamentais para a ação concertada. Todas propunham uma mudança na velha ordem social da sociedade de casta sulista, mostrando não estarem dispostas a recuar diante das pressões da supremacia branca?[113] Dessa forma, o princípio da não violência ativa representava, como estratégia, uma nova proposta de conduta e não significava nenhuma ruptura com o modelo mais amplo do Estado-nação, pois a demanda era por inclusão no cenário democrático da

[111] Entrevistado por MORRIS. *The Origins Movement ofthe Civil Rights*, p. 202.

[112] Citado em CARSON. *In Struggle: SNCC and the Black Awakening of the 1960s*, p. 23, análise detalhada do SNCC. O autor mostra como a organização foi modificando esses princípios originais, tornando-se mais radical ao longo do processo. O ponto de radicalização total, e de ruptura, seria 1965, quando os militantes brancos foram expulsos da organização (alguns haviam sido fundadores do SNCC) e Carmichael é eleito com uma nova ideia-força: o *black power*. Era o fim da orientação não violenta e cristã promovida por John Lewis, secretário executivo da organização até aquele momento. Lawson foi citado em Morris, p. 202.

[113] As organizações mais importantes eram as chamadas *big five*: SCLC, SNCC, NAACP, CORE (Congress for Racial Equality) e FOR (Fellowship of Reconciliation), ainda que as duas primeiras tenham sido criadas com o Movimento em andamento e foram de fato as mais militantes. O CORE encontrou com o Movimento dos Direitos Civis um novo foco de atuação.

sociedade mais ampla, cenário que seria a inspiração para as crescentes demandas do movimento.

Tampouco havia conflitos com os princípios cristãos professados pela nova geração de pastores que haviam tido uma formação acadêmico-religiosa muito mais sólida; ao contrário, era um caminho natural vislumbrado por pastores de diversas denominações para promover a nova militância religiosa em busca da cidadania negra. Fica transparente nessa conduta estratégica a importância da interação entre estrutura (autonomia das diversas denominações e valores do evangelho social) e agência (pastores negros com formação distinta) para a implementação da não violência nos seus atos de desobediência civil. A eficácia das táticas concebidas pelos atores mostra a importância real da agência humana: não eram recursos disponíveis para os atores cristalizados no tempo, à disposição desde sempre, pois várias dessas táticas foram pensadas pelos militantes quando o movimento já estava em seu curso e ao longo de todo o processo. Mas seriam determinantes para que fosse traçada uma nova forma de protesto.

Recursos: táticas e estratégias num tabuleiro de xadrez

Quando as campanhas do movimento são analisadas, elas revelam que novas táticas emergiam dos equívocos de campanhas anteriores. A campanha de Albany de 1962 foi uma lição penosa, mas necessária para o planejamento exitoso da próxima, que seria em Birmingham em 1963. Em Albany, o chefe da polícia local usou os mesmos métodos de não violência para reprimir o protesto negro, levando a campanha a um impasse. Assim, a lição foi aprendida para planejar a campanha de Birmingham, cidade escolhida a dedo pela fama da violência policial contra os negros, para a qual foram pensadas novas táticas de confronto com a supremacia branca. Branch ressalta que a campanha de Birmingham trouxe uma nova fase para o movimento no que concerne às táticas usadas, do *convencimento* pela não violência para o *confronto* pela não violência. E essas novas táticas iriam assombrar a comunidade branca, que estava acostumada a lidar ou com um

negro submisso e ingênuo, ou com um negro que recorria à violência para protestar. [114]

Há uma questão que geralmente gravita na mente de quem tenta entender o Movimento dos Direitos Civis: o movimento começou com a campanha de Montgomery? Se a resposta é afirmativa, pode-se então perguntar por que Montgomery e por que 1955. Ao invés de tentar buscar uma única explicação causal, impossível de ser encontrada pelo que já foi visto, é mais plausível considerar a prisão de Rosa Paria como o fator precipitador de um longo processo de maturação; de estarem os atores certos no lugar certo; e de haver uma base institucional que então estava pronta para apoiar a mudança social. Seria, portanto, incompleto apontar apenas a questão econômica ou o processo de urbanização em curso como causas para a emergência do movimento (Piven; Cloward, 1979), muito menos para a vitória legal que representou a renovação de esperanças com a decisão da Suprema Corte em *Brown v. Board of Education* de 1954, ou ainda o carisma de Martin Luther King e as ações de protesto isoladas anteriores a 1955. Foi, antes de tudo, a combinação de vários desses fatores que iria fazer a diferença a partir de 1955.

Certamente foi fundamental a transformação demográfica pela qual passou a população negra; foi crucial a emergência de líderes carismáticos preparados com um discurso afiado para a mobilização coletiva; essencial foi a decisão da Suprema Corte de 1954 que decretava a ilegalidade da segregação nas escolas; indispensável mesmo foi a existência de um movimento anterior de conscientização e mobilização ainda que esparso, como o Highlander Folk School ou o boicote de Baton Rouge na Louisiana. Por todas essas razões, é mais apropriado dizer que foi o conjunto de fatores que configurou uma estrutura em mudança, mas disponível, para que os atores pudessem ao fim obter um novo *script* nesse processo de construção de identidade coletiva para a comunidade oprimida. Pode-se concordar com Doug McAdam para quem o movimento social é uma interação entre grupos organizados e o ambiente sociopolítico que se tenta mudar. E o tempo estava maduro para a ação de massa, pois ações isoladas de protesto já haviam acontecido em várias cidades sulistas, levadas a cabo por diversas

[114] BRANCH. *Parting the Waters*, p. 195. Branch sustenta que a não violência em Montgomery começou por acaso, o que pode ser questionado pela ênfase na não violência desde as primeiras reuniões do MIA.

organizações locais que puderam assegurar a força estratégica do movimento. [115]

Todas as táticas empregadas desde a primeira campanha foram pautadas pelo princípio da não violência. A não violência foi, na realidade, a estratégia pensada pelos ativistas para que pudesse ser dramatizada a violência branca, pois eles sabiam que era a única maneira de terem a opinião pública como aliada de sua causa. Para isso era importante que a comunidade negra soubesse ser não violenta mesmo em situações de violência e uma das principais ações da SCLC foi o treinamento de militantes em sociodramas para que aprendessem a lidar com situações de violência sem esboçarem qualquer reação violenta. Além disso, o discurso dos ativistas era de pedido de *inclusão* de cidadania e realçava os valores mais caros à nação, tanto no que diz respeito aos princípios democráticos do país quanto aos valores religiosos predominantes. E daí vem a eficácia do movimento: lograram passar a mensagem de uma comunidade injustiçada pelas práticas segregacionistas sulistas à sociedade mais ampla, mensagem que dizia que apenas queriam usufruir os direitos civis e políticos que estavam prescritos na Constituição. Assim sendo, o discurso e a estratégia usados seriam fundamentais para o êxito do recado.

Mas quais foram as táticas mais eficazes para demonstrar a importância da ação concertada da comunidade negra? Uma das mais eficazes – o boicote, forma antiga de protesto no Norte do país, era comum como forma de protesto tanto a estabelecimentos comerciais que não contratavam empregados negros quanto aos transportes públicos. Mas eram feitos de forma isolada, não constituindo incidente que pudesse preocupar a supremacia branca. Assim, o boicote de Montgomery foi o primeiro a abalar seriamente essa supremacia quando a comunidade negra, principal usuária do transporte público, não cedeu às pressões da comunidade branca representada pelo *White Councils* local até conseguir o objetivo de banir a

[115] McADAM. *Political Process and the Development of Black Insurgency*, p. 39. McAdam defende a ideia de que a emergência do protesto político é resultado da combinação de oportunidades políticas em expansão e organização endógena, mediada através de um processo crucial de atribuição coletiva. Apesar de minorar o papel dos novos atores sociais na sua abordagem, sua análise dá conta de explicar o processo político que estava acontecendo antes de 1955. Para uma excelente análise de construção de identidade coletiva, ver APPIAH. *Identity, Authenticity, Survival*.

segregação no transporte público local, o que foi feito com a decisão da Suprema Corte.

Um outro recurso que foi sendo cada vez mais usado a partir de 1955 foi a organização de marchas e atos de desobediência civil. Os lugares eram cuidadosamente escolhidos para o confronto com a repressão policial branca. Aliás, os atos de desobediência civil foram uma das marcas registradas do movimento em geral, e do SNCC em particular. Quando os quatro estudantes em Greensboro entraram numa lanchonete para brancos, sentaram-se e pediram café, em ato explícito de desobediência às leis segregacionistas locais, eles estavam imprimindo um novo padrão de protesto que iria galvanizar o sul do país. Quando estudantes negros e brancos entravam num mesmo ônibus, em ações conhecidas como os *freedom rides*, para serem recebidos em outras cidades com uma repressão policial brutal, era uma tática consciente de estarem pressionando pelo término das leis injustas da segregação sulista.

Mas o recurso mais inovador, usado a partir das primeiras campanhas, foi o uso da cadeia para chamar a atenção das autoridades federais. Os ativistas eram presos e se recusavam a pagar fiança para que sua ação pudesse realmente ter o significado de uma ação coletiva eficaz (tática conhecida como *jail-no-bail*, articulada pela primeira vez por Lawson). Não foi uma ação nada fácil para os negros do Sul, pois precisavam superar o medo de ir para a prisão. Porque "ir para a cadeia" tivera sempre uma conotação terrível para os negros: geralmente significava um lugar onde estavam à mercê do injusto sistema legal dos brancos e completamente privados de qualquer segurança pessoal. Quando eles lograram superar esse temor, tornou-se um recurso de protesto político fundamental para chamar a atenção da nação. O clímax foi Birmingham em 1963, quando as cadeias da cidade e adjacências ficaram repletas de ativistas, inclusive milhares de adolescentes. Houve um forte simbolismo religioso no momento em que milhares de adultos e crianças presos começaram a cantar hinos de igreja. [116]

[116] A campanha de Birmingham de 1963 foi marcada pela violência policial. Houve como inovação o uso de estudantes secundaristas que foram igualmente presos pela polícia de *Bull Connor*. Nessa campanha King é confinado à solitária e escreve a famosa *Letter from Birmingham Jail,* a ser analisada mais adiante. Um dos motivos do fracasso da campanha de

A prisão das lideranças passou a ser uma constante e funcionou como tática eficaz para a formação da opinião pública americana sobre o movimento. Mas é importante ressaltar que várias dessas táticas e estratégias foram desenvolvidas quando o próprio processo de participação no movimento estava em andamento: os atores aprendiam enquanto agiam, experimentando novas maneiras de ação coletiva ao mesmo tempo em que quebravam velhos tabus. Essas táticas, sejam elas o boicote de Montgomery, ou os *sit-ins* de Nashville, os *freedom rides* no Alabama, as marchas de Selma, ou ainda o *jail-no-bail* de Birmingham, todas elas tiveram muito êxito em dramatizar a provação da população negra do Sul. Elas mostraram a força das organizações de base de cada cidade sulista e o nível de maturação atingido para a ação coletiva. Além do mais, estavam mandando uma mensagem das mais contundentes para toda a nação, quando demandavam coerência com os princípios democráticos do país.

A preocupação de organizar uma comunidade solidária e não violenta transparece quando se analisam os princípios norteadores das diversas organizações do movimento. A SCLC, por exemplo, desde o inicio de sua criação, era uma organização preocupada em promover uma nova agência para o protesto social, sendo quatro dos sete documentos de trabalho sobre a necessidade da não violência. No documento de trabalho #1 da organização havia um plano de ação cujos objetivos principais se apoiavam no fato de ser a organização "baseada na instituição mais importante da cultura negra – a Igreja", demandando dessa nova organização "liderança unificada e comunidade compartilhada", ao mesmo tempo em que enfatizava o método da não violência, quando "o amor cristão transforma os humildes em nobres e o medo em coragem". Termina assegurando que "a luta cria um espírito comunitário através do sacrifício pela comunidade." [117] Essas orientações podem ser interpretadas como o padrão da cultura cívica a ser desenvolvido na comunidade negra: os ativistas dos direitos civis estavam convidando a comunidade negra a viver o amor cristão, a lutar por seus direitos e agir coletivamente, o que demandava uma cota de sacrifício pessoal de cada

Albany foi a fiança paga por um advogado branco quando King e Abernathy estavam na cadeia, evitando, assim, que a prisão de ambos fosse manchete de jornais.

[117] Há sete documentos de trabalhos originais da SCLC e estão disponíveis no Martin Luther King, Jr. Paper Projects da Universidade de Stanford. Segundo Morris, esses documentos foram elaborados por Bayard Rustin, consultor de King.

participante. Nessa cota estava incluída ainda a necessidade de os negros conseguirem superar o medo que sentiam da possível retaliação branca.

A ação direta não violenta que estava sendo pregada dos púlpitos era uma nova forma de os negros confrontarem o racismo branco. Houve várias ocasiões em que tais ações atingiram um clímax que logrou produzir impacto naquele segmento da população branca que não nutria sentimentos racistas extremados. Quando o país assistiu a cenas de violência explícita na televisão, com crianças sendo atacadas por cães policiais ou sendo presas aos milhares, quando viu negros serem atirados ao chão por jatos d'água de mangueiras de incêndio, ou ainda pastores serem espancados por policiais, produziu-se um sentimento de vergonha nacional que fez a grande diferença para a opinião pública americana. Essa era, na realidade, a maior eficácia da ação direta não violenta: a comunidade negra estava nas ruas das cidades do Sul, dramatizando décadas de opressão e racismo enquanto pedia ajuda ao governo federal. E os ativistas negros conseguiram fazer uso do então incipiente poder da mídia extremamente bem.

Uma outra grande preocupação da SCLC no que se refere à ação estratégica foi a promoção de centros de registro eleitoral para os negros, os quais, pensavam seus líderes, ajudariam a construir a força política de que o movimento necessitava, quando uma parcela significativa da população negra estivesse habilitada a votar.[118] O registro eleitoral foi uma das preocupações de todas as outras organizações que se envolveram no movimento, tais como o SNCC, CORE, e alguns escritórios do NAACP. E seria a atividade principal da SCLC a partir de 1958, com resultados iniciais questionáveis: era difícil ir contra todos os obstáculos criados pela supremacia branca com a intenção de manter os negros longe da urna eleitoral, tais como testes de alfabetização, comprovação rígida de residência, chegando mesmo a atos terroristas explícitos. Era difícil convencer os negros a se registrarem, mas era uma etapa crucial para tornar a comunidade negra um grupo político poderoso no nível nacional. O voto

[118] Em 1958 a SCLC começou a "Crusade for Citizenship", um programa de ação popular coordenado por Andrew Young com o objetivo de conferir direitos políticos para os habitantes negros de várias cidades do Sul. Esse programa substituiu o pioneiro *Highlander Folk School*, que foi durante muito tempo um dos poucos espaços voltados para a construção da cidadania negra. YOUNG (*An Easy Burden: The Civil Rights Movement and the Transformation of America*) faz o relato completo do programa.

negro seria cada vez mais determinante para mudar tendências eleitorais, como pôde ser visto na eleição de Kennedy em 1960. [119]

A esfera religiosa teve, portanto, um papel crucial em todo o processo de concepção do movimento. As igrejas não só eram os lugares onde fundos eram arrecadados, registro eleitoral era encorajado e campanhas futuras eram planejadas, mas também os pastores estavam difundindo uma nova mensagem nos seus sermões, com uma mescla de valores religiosos e procedimentos práticos a serem seguidos para que pudesse ocorrer ação coletiva. [120] Não havia contradição naquele momento entre ser religioso e ser um agente social: ambos estavam interligados, revelando uma transcendência na prática religiosa que trazia novas luzes para o sentido real de "amar seu próximo" e ser solidário na comunidade cristã. E esses valores promoveram um sentido de cidadania há muito tempo esquecido para a comunidade negra. Mas convém perguntar que valores são esses antes de se traçarem algumas considerações sobre esse momento em que ser religioso também significava ser um ator político.

[119] Ver BRANCH. *Parting the Waters*, que conta os detalhes da mudança na campanha eleitoral de 1960 e menciona o telefonema de apoio recebido por Coretta King, mulher de King, do candidato à presidência, John Kennedy, por ocasião de uma das inúmeras prisões de King. Segundo o autor, Kennedy ganhou vários votos negros naquele momento e a eleição sobre Nixon.Ver WATTERS; CLIGHORN. *Climbing Jacob's Ladder: The Arrival of Negroes in Southem Politics*, para a história do voto dos negros até os anos 60.

[120] Uma outra importância de organizações como a SCLC e SNCC era sua capacidade de levantar recursos para o financiamento das campanhas e para o pagamento de fiança dos militantes presos. Cantores como Harry Belafonte, Mahalia Jackson, Pete Seger e Joan Baez foram de inestimável ajuda para o movimento. Belafonte foi o maior provedor individual de recursos vindos do Norte.

CAPÍTULO VI

NOVOS VALORES RELIGIOSOS: REFERÊNCIA PARA O EXERCÍCIO DA CIDADANIA

> *Tudo está diferente agora. A igreja contemporânea tem frequentemente uma voz fraca e ineficaz, com um discurso incerto. E frequentemente o apoio principal do status quo (...). Se a igreja não recuperar o espírito de sacrifício da igreja primitiva, vai perder sua marca autêntica ficar privada da lealdade de milhões e vai ser rejeitada como um clube social irrelevante e sem significado para o século XX.*
>
> *Martin Luther King, Jr*

Não deve ser entendido que houve uma mudança ampla na liderança religiosa negra nos anos 50, como um novo despertar. Muito pelo contrário, a maioria dos pastores negros nunca participou do Movimento dos Direitos Civis e lamentava a nova militância; esses pastores conservadores pensavam que ela pudesse colocar em perigo os parcos ganhos que haviam logrado até então. Andrew Young lembra que somente 14 das mais de 400 igrejas negras de Birmingham eram anfitriãs das reuniões do movimento. Mas os ministros que saíram à frente a fim de promover uma nova concepção de vivenciar sua fé estavam na realidade abandonando o mundo interior como o caminho próprio para sua prática religiosa. Também estavam desistindo de esperar a recompensa final nos céus. Finalmente estavam dando um novo significado aos valores religiosos, que poderia ser traduzido na nova leitura que faziam da Bíblia. Novamente respondiam a um "chamado", como havia ocorrido com os abolicionistas: era a versão negra do "santo e cidadão" de que fala Michael Walzer sobre a ética puritana, quando a solidariedade cívica estava mesclada com a religião pela primeira vez.

Esses que respondiam ao "chamado" eram aqueles "poucos com princípios", como os chama apropriadamente Gary Willis (*few principled*), ou seja, os "profetas" que saíram à frente para iniciar a mudança, com todo o risco e heroísmo que a ação envolvia, e antes que a demanda passasse a ser incorporada ao discurso do sistema político dominante. "A mudança profunda começa com alguns tolos sem compromisso que apenas sabem que a escravidão é errada, que o voto é um direito da mulher, que as leis do *Jim Crow* são uma desgraça, ou que a Guerra do Vietnã é imoral." E num momento em que os recursos legais costumeiros se mostraram pouco eficazes na promoção de mudança, foi a esfera religiosa que teve condições de prover a comunidade negra com os recursos e o discurso necessários para o engajamento social. [121]

Ser religioso e ser militante

O que os pastores negros do Sul começaram a fazer de uma maneira mais enfática em meados dos anos 50 foi buscar o significado dos valores cristãos da igreja primitiva e trazê-los para sua prática religiosa. Eram valores que defendiam a justiça, igualdade e liberdade para os indivíduos enquanto seres humanos cristãos, e pertenciam à própria tradição judaico-cristã; eram necessariamente valores libertadores quando praticados no seu significado verdadeiro, pois eles não apenas retomavam uma nova dimensão do que era ser cristão, mas também permitiam às pessoas religiosas vislumbrarem uma nova forma de agir no seu entorno de uma maneira cristã. Nessa ação cristã, o amor cristão era necessariamente acompanhado por um desejo de justiça. É o que propunha King no seu primeiro discurso em 1955:

> Vamos ser cristãos em todas nossas ações. (*Está bem*) Mas eu quero dizer a vocês esta noite que não é suficiente falar sobre amor. O amor é um dos pontos primordiais da fé cristã. Há um outro lado chamado justiça. E a justiça é realmente o amor vivenciado. (*É certo*) A justiça

[121] WILLIS. *Confessions of a Conservative*, p.163 (tradução minha). Walzer, em "*Puritanism and revolutionary ideology*", analisa como o calvinismo logrou mesclar a virtude cívica com a religião pela primeira vez. Esta analogia pode ser aplicada à fase inicial do movimento, quando um grupo de líderes religiosos estava lutando por uma nova ordem política, ao mesmo tempo em que resgatava valores religiosos que justificariam sua ação.

> é o amor corrigindo tudo aquilo que revolta contra o amor. (*Bem*) (...). [122]

Quando às pessoas é pedido que reflitam sobre a *justiça*, elas talvez percebam quão injusta pode ser sua própria condição; quando cantam liberdade numa reunião de massa, podem começar a pensar sobre *liberdade* como uma possibilidade concreta; e quando a elas é ensinado que formam uma comunidade cristã, podem querer tornar esse sonho de *igualdade* uma realidade. E o caminho natural é o engajamento na ação política, uma vez que é seu dever moral lutar por valores religiosos verdadeiros na sua vida diária. Em outras palavras, elas têm uma obrigação moral de corrigir a injustiça, a opressão e a humilhação perpetradas pelos seus irmãos brancos porque tais práticas estão condenadas na Bíblia. Como colocou Niebuhr a respeito do recurso moral da religião para destruir o subjetivismo e o misticismo religioso, a ética religiosa, quando é contrastada com a ética racional, deve ser vista de maneira ampliada por causa da sua transcendência intrínseca, porque se "por um lado a religião torna o sentimento da benevolência absoluto e o faz a norma e o ideal da vida moral, por outro, dá transcendência e valor absoluto à vida do próximo, encorajando, portanto, simpatia em direção a ele." [123]

Segundo ainda Niebuhr, a importância do valor transcendental de todos os seres humanos atinge uma significação ético-política ao estabelecer a essência divina na criação humana e visualizar a esperança de que o ideal de justiça e amor seja alcançado. É um movimento para a participação comunitária, um movimento *para fora*, para a solidariedade social. Mas para haver a participação comunitária é preciso que o amor fraterno saia do terreno da abstração para o amor impessoal, possibilitando, assim, o sentimento de identidade coletiva da comunidade cristã que é necessária para a solidariedade cristã/social.

O discurso dos militantes do movimento foi fundamental em termos de construção de autorrespeito e autodeterminação individual, passo inicial

[122] CARSON (Ed.). *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, v. III, p. 73 (tradução minha). Lembrando que as palavras entre parênteses são respostas da audiência.

[123] NIEBUHR. *Moral Man and Immoral Society*, p. 57. Niebuhr foi um dos teólogos que mais influenciaram King. O recurso moral da religião é, para ele, a virtude maior. Na sua perspectiva, o amor cristão é promovedor de solidariedade social, uma vez que a transcendência da religião se encontra no contínuo movimento para o "próximo".

para a participação política. Mas é política no seu sentido genuíno, no momento em que as pessoas adquirem autonomia e autorrespeito que as tornam capazes de participar na esfera social de Hannah Arendt. O *eu* religioso é então mesclado com o *eu* político, tornando as pessoas mais propensas a agir. Somente quando o autorrespeito é vivenciado, passa a haver autodeterminação para agir coletivamente. Ou, como diria Taylor, quando a identidade passa a ser sentida, surge a necessidade de seu reconhecimento. Era isso que os pastores negros estavam fazendo nas assembleias: pregando sobre o reconhecimento do negro e a maneira cristã de demandar os mesmos valores compartilhados pela sociedade branca.

Na linha da necessidade de reconhecimento defendida por Taylor, Richard King traz um aporte para esse momento que pode levar ao engajamento, quando faz uma distinção entre autoestima e autorrespeito. Segundo ele, somente o último é capaz de levar à solidariedade necessária na esfera pública para a ação política, uma vez que a autoestima pode confinar o indivíduo no seu próprio individualismo. Quando as pessoas começam a experimentar o sentimento de autorrespeito, há uma ação em direção à esfera social implícita nesse processo, pois elas então se tornam mais inclinadas a reagir ao meio social que não logra provê-las com a possibilidade real de experimentar esse sentimento. Como passo seguinte, a partir do momento em que elas visualizam sua capacidade de agir de maneira concertada e adquirem identidade coletiva, está o caminho para a ação social assim traçado. E Richard King aponta esse momento como o segundo maior êxito do Movimento dos Direitos Civis: o movimento não só teve êxito em desmantelar o sistema de *Jiw Crow*, mas também ao dar um novo sentido de identidade individual e coletiva que seria sua marca registrada. E esse sentimento foi o ponto de união desse movimento com os movimentos mais radicais de consciência negra que surgiriam anos mais tarde no final dos anos 60 e início dos anos 70: o objetivo de construir um novo sentido do *self* e da cultura negra. [124]

É um momento importante para a ação social e política. É o que McAdam chama de "liberação cognitiva" e permite a construção do mundo cognitivo que poderá prover os atores políticos com os recursos que

[124] Ver KING. *Civil Rights and the Idea of Freedom*, p. 5, excelente estudo da construção do envolvimento político no Movimento dos Direitos Civis. Ver ainda Taylor em "*The Politics of Recognition*".

necessitam para atuarem na esfera pública, ou, como diria Giddens, os atores passam a estar em condições de usar seus "estoques de conhecimento" de maneira ampliada. Tornam-se engajados e são capazes de atuar em nome do outro impessoal. Essa construção cognitiva, a "construção do mundo da vida" de Habermas, significa o momento em que os indivíduos são capazes de utilizar os recursos disponíveis no sistema social de maneira autônoma no processo de ação comunicativa. Passam ainda a ser capazes de atuação na esfera social de Hannah Arendt. Em ambas as concepções está implícita a ideia de emancipação do indivíduo como um ser autônomo, ativo e capaz de escolha. John Lewis, um dos fundadores e presidente do SNCC até 1965, definiu esse processo muito bem ao descrever seu envolvimento com King: "Estar associado a Martin Luther King deu um sentido de ser alguém. Estar envolvido liberava as pessoas. Você se via como um homem livre, como um agente livre, capaz de agir." Ou, como diria na mesma linha a escritora Alice Walker: "Ele nos devolveu nossa tradição." [125]

E não se pode negar a importância e competência de Martin Luther King como o porta-voz desse novo movimento. Como testemunha C. T. Vivian, um dos mais ativos militantes do movimento, Martin Luther King tirou a luta negra do plano econômico para colocá-la num contexto moral e espiritual: "Foi neste plano que o movimento primeiro confrontou a consciência da nação. Este ponto é crucial porque, anteriormente, a maioria dos líderes negros tinha sido incapaz de lidar com relações raciais como um problema moral." [126]

Quando foi dito anteriormente que a religião se tornou uma experiência libertadora com o Movimento dos Direitos Civis foi devido ao fato de que muitas pessoas se engajaram na ação social não por serem ativistas políticos, mas, sim, por serem frequentadores de igrejas. Muitos desses fiéis puderam então visualizar uma nova forma de atuar na luta por seus direitos e aprenderam a ser "atores cognitivos" no momento em que passaram a participar do movimento. Dessa forma, havia um processo de

[125] Citado em KING. *Civil Rights and the Idea of Freedom*, p. 88.

[126] VIVIAN, *Black Power and the American Myth*, p. 4.0 Rev. Vivian faz uma comparação entre o Movimento dos Direitos Civis e a luta pelos direitos civis da Revolução Americana, quando se recusaram a pagar impostos sem representação política. Para Vivian, a liderança de King era "uma declaração espiritual de independência, não só para os negros, mas para muitos brancos também" (tradução minha).

aprendizado em andamento que os faria entender o significado pleno de ser cidadão no momento mesmo em que exerciam sua cidadania na reivindicação coletiva por seus direitos políticos. Como colocou o Reverendo Harry Bowie da Igreja Episcopal, de McComb, Mississippi, o principal era superar o medo e experimentar o sentimento de solidariedade: "Creio que se há uma coisa que sempre vou prezar é o sentido de abertura e comunhão que nós como indivíduos compartilhávamos uns com os outros naquela época." [127]

Quando se analisam os sermões e discursos de King, uma ideia recorrente é a ideia de liberdade. Na realidade, "*Freedom now*" se tornaria o slogan do movimento. Ainda que a ideia de liberdade tenha uma longa tradição na igreja negra, constituindo-se no eterno desejo de se libertar das condições adversas da vida, o Movimento dos Direitos Civis conferiu-lhe uma dimensão que se tornaria a ideia-força para o engajamento na ação coletiva. Era a demanda por liberdade de atuação como indivíduos quando os negros tivessem seus direitos civis e políticos restituídos. Estariam, a partir daí, capacitados a participar da festa democrática da sociedade americana. Naquele momento, como define bem Richard King, o Movimento dos Direitos Civis logrou mostrar aos negros a liberdade não apenas como um conceito, mas também como experiência com uma história.

Segundo ainda este autor, o Movimento dos Direitos Civis, ao combinar a demanda política da comunidade negra segregada com a obrigação moral do cristão, manteve o que havia de mais genuíno na tradição da igreja negra, nomeadamente duas concepções-chave: a) o anseio de liberdade para o povo oprimido, com o sentimento de que era possível alcançar a liberdade depois da "longa noite de cativeiro", metáfora sempre usada por Luther King para descrever a história dos negros; e b) a oportunidade de redenção que os negros ofereciam à comunidade branca, pois eram os herdeiros dos puritanos, com a mesma luta que tiveram os fundadores da nação americana, "como se somente os americanos que

[127] Entrevista feita por Claybome Carson em setembro de 1978.0 Rev. Bowie era originalmente de Nova Jersey. Foi para o Sul como voluntário e nunca retornou. Fazia parte do *National Council of Churches* que promovia workshops para os ativistas do SNCC sobre a não violência.

estivessem submetidos à opressão sistemática e histórica pudessem ser os detentores da liberação para toda a nação." [128]

As reuniões do movimento não eram distintas daquelas que os negros estavam acostumados a frequentar nos seus cultos religiosos: distintos eram o convite e a mensagem para serem cristãos ativos. Assim sendo, a cultura religiosa era importante para motivar pessoas que dificilmente estariam propensas à participação e que provavelmente não participariam de reuniões políticas. Morris lembra que as organizações do movimento herdaram a vibrante cultura da igreja negra, mas numa feliz combinação de um novo discurso de autodeterminação com a ideia de serem cristãos genuínos na ação social. Esse novo sentimento e que foi capaz de revolucionar as comunidades negras.

A cultura de igreja era, assim, mesclada com um discurso não visto anteriormente na esfera religiosa, mas que estava maduro para o momento, sendo um dos conceitos mais desenvolvidos e enfatizados por King o do amor cristão. Mas não a abstração do "amor fraterno" da igreja tradicional, mas sim o amor que fosse capaz de levar à solidariedade social, à virtude política. O amor impessoal, ou seja, o amor não individual proposto principalmente por King (do grego *agape*) na linha de Neibuhr, era uma concepção fundamental para que os ativistas conseguissem solidariedade para a ação coletiva, numa combinação harmoniosa entre religião e política.

> Quando falamos de amor, não estamos nos referindo a uma emoção sentimental ou afetiva (...). Quando falamos de amar aqueles que nos opõem, não nos referimos nem a *eros* nem *philia*; falamos de amor que é expresso pela palavra grega *agape*. Ágape significa compreensão, redenção da boa vontade para todos os seres.
> (...) *Agape* não é amor passivo e fraco. É amor em ação. *Agape* é amor buscando preservar e criar comunidade. E a insistência na comunidade mesmo quando tentam quebrá-la. *Agape* é o desejo de se sacrificar no interesse mútuo.
> O amor, *agape,* é o único cimento que pode juntar esta comunidade partida. Quando sou incitado a amar, sou incitado a restaurar a

[128] KING. *Civil Rights and the Idea of Freedom*, p. 99-100. Nesse sentido poder-se-ia dizer que a religião civil americana recebeu sua maior contribuição dos negros.

comunidade, a resistir à injustiça, e a prover as necessidades dos meus irmãos (...). [129]

Quando King dizia a sua assembleia que um novo negro estava nascendo em 1955, transmitia na sua mensagem que os negros eram finalmente capazes de mostrar pela ação direta que estavam prontos para mostrar sua determinação para a organização da ação coletiva. Estavam deixando finalmente de serem *niggers* para aceitarem a sua identidade negra. Nesse processo de luta por seus direitos inalienáveis, os negros foram aprendendo a exercitar sua cidadania. E os valores religiosos que estavam sendo pregados em cada assembleia, em cada sermão, foram, portanto, cruciais para promover a identidade coletiva e vontade para ação: os negros teriam um longo caminho diante deles para exercitar a resistência ativa não violenta em diversas situações.

Novamente pode-se pensar nas afinidades eletivas pensadas por Weber entre valores religiosos (valores de amor cristão, justiça, solidariedade e liberdade) e os valores políticos de igualdade, liberdade e justiça, prescritos na Constituição, os quais eram certamente o modelo para o protesto negro. Consequentemente, religião e política se afinaram nos seus respectivos discursos pela primeira vez para a população negra. E, sem dúvida alguma, deu uma nova força a sua luta, como será visto a seguir.

Equacionando religião e política na demanda por direitos

A afinidade eletiva entre religião e política somente é possível no momento em que há transcendência na vivência da religiosidade. Vale dizer, no momento em que a esfera religiosa promove a participação, baseada fundamentalmente nos valores religiosos que a norteiam, ela está dando o passo que possibilita vivenciar a religião no cotidiano, o que vem sendo enfatizado aqui como religião *no mundo*. Nesse momento, a esfera religiosa é capaz de promover não apenas a liberação individual, mas também uma nova orientação para a solidariedade social através do *amor impessoal*. Este foi o caminho dos abolicionistas visto anteriormente e vai

[129] Ver KING, Jr. *Stride Toward Freedom*, p. 104-107. No Novo Testamento grego aparecem os três sentidos da palavra amor: *eros* seria o amor romântico; *philia* seria o amor entre amigos. Esses dois tipos trazem a necessidade de reciprocidade; somente *agape* é que traduz a ideia do amor ao "outro impessoal", que pode dar o sentido de comunidade, de pertencimento e de solidariedade social.

ser o caminho escolhido por aquele setor da esfera religiosa que empreendeu a mobilização do Movimento de Direitos Civis dos anos 50. E essa guinada estava em sintonia com as exigências da própria ética puritana do contexto mais amplo.

Essa vivência *no mundo* implica, no entanto, um determinado grau de associação. Para Arendt, a sociedade americana se defrontou com o protesto dos negros com a recusa da comunidade negra a reconhecer o *consensus universalis* de que falava Tocqueville, no momento em que houve a perda de confiança nos procedimentos legais a que essa comunidade se valia desde o início do século, na esperança de terminar a injustiça com a proteção da Constituição americana. Em outras palavras, a comunidade negra desistira de continuar a luta por seus direitos com as batalhas legais da Suprema Corte: apesar da decisão de 1954 de *Brown v. Board of Education*, primeira decisão a modificar a instalação legal da segregação do *separate but equal* do final do século anterior, muito pouco havia sido conquistado de fato. Havia sempre a reação racista com novas interpretações casuísticas das mesmas leis.

Há, portanto, uma quebra desse consenso a partir do momento em que o protesto sai dos tribunais para as ruas. Passou-se então a desafiar toda uma legislação sulista de práticas segregacionistas. Em termos organizacionais, sai de cena o NAACP e entram a SCLC e o SNCC. É o momento em que Rosa Pariu se recusa a ceder seu lugar, ou os quatro estudantes de Greensboro ousam sentar-se na lanchonete dos brancos, estudantes universitários – brancos e negros – tomam o mesmo ônibus em várias cidades do Sul nos *freedom rides* ou ainda pastores negros organizam protestos de seus púlpitos.

E essa dissidência obteve uma crescente conotação política quando conseguiu uma ação concertada eficiente: a ação direta não violenta e a desobediência civil passam a ser as estratégias adotadas para essa ação; e a possibilidade de se reunir em algumas igrejas passa a ser uma realidade, ou mesmo a única possibilidade de ação coletiva. Mas é bom lembrar que a nova associação negra nas igrejas não significava nenhuma inovação para o cenário político americano. Tocqueville foi um dos que, no século XIX, já se admiravam com a capacidade extraordinária da sociedade americana (branca) de formar associações. Agora era a vez de os negros cobrarem os

mesmos princípios e valores num protesto organizado, aliás, previsto pelo próprio Tocqueville.[130]

Hannah Arendt lembra que tanto a dissidência quanto a desobediência civil sempre fizeram parte do cenário político americano e estão diretamente associadas ao surgimento das associações voluntárias: "O consentimento e o direito à dissidência se tornaram os princípios inspiradores da ação que ensinou aos habitantes desse continente a 'arte da associação', da qual saíram aquelas associações voluntárias cujo papel Tocqueville foi o primeiro a ressaltar." E, ao referir-se aos ativistas do movimento, ressaltava a importância da associação como possibilidade de promoção de mudança para os negros: "Sustento que os desobedientes civis nada mais são do que a forma mais atual de associação voluntária e que se afinam com as antigas tradições do país." Assim, para Arendt, a desobediência civil negra conseguiu, principalmente, trazer o "dilema americano" para o espaço aberto do cenário político.[131]

Quando Rawls define desobediência civil, aprofundando o princípio de desobediência civil de Thoreau, aponta quatro características presentes em atos de desobediência, características que vão estar presentes no Movimento dos Direitos Civis. Para Rawls, a desobediência civil é um ato contrário à lei que precisa ser *público*, caracteriza-se por ser *não violento*, *consciente* e *político*, e que tem por objetivo a mudança dessa lei. O ato de desobediência tem de ser político porque é guiado e justificado por um princípio de justiça e invoca os princípios compartilhados pela maioria que detém o poder.

Daí vem a necessidade de ser um ato *público*, por ser um apelo a essa maioria. Mas é preciso também que seja *consciente* para os militantes terem condições de arcar com as consequências legais do próprio ato. E tudo isso só é possível com a *não violência*, pois, prossegue Rawls, "expressa a

[130] TOCQUEVILLE. *Democracia na América*, p. 489, em que discute a pouca possibilidade de haver revoluções nos Estados Unidos. Previa ele que a desigualdade dos negros seria uma dessas únicas possibilidades.

[131] Ver ARENDT. *Crisis of the Republic*, p. 94, 96. Arendt lembra que o direito à dissidência faz parte da tradição americana e a desobediência civil seria o princípio norteador para a mudança desejada.

desobediência à lei dentro dos limites da fidelidade à lei". Em outras palavras, viola-se a lei em nome da lei. [132]

O Movimento dos Direitos Civis foi gradualmente dando corpo a essa forma de protesto, tendo a esfera religiosa um papel fundamental ao arregimentar a comunidade negra para a ação política. E em nenhum momento os valores religiosos do evangelho social seriam impedimento para tal ação. Muito pelo contrário, era um evangelho que fornecia munição para a militância política, uma vez que seus líderes religiosos buscavam as condições de viver o significado verdadeiro de novos valores religiosos. Um dos documentos mais valiosos deixados por Martin Luther King é uma carta que escreve da cadeia de Birmingham aos pastores que o censuravam por ser o causador de tanta desordem na cidade. É uma defesa contundente dos princípios da não violência e da desobediência civil para a ação da nova igreja: cita Santo Agostinho que dizia que uma lei injusta não pode ser considerada uma lei e ainda Santo Tomás de Aquino, para quem qualquer lei que degrada a personalidade humana é injusta. É um longo testemunho da ação do Movimento dos Direitos Civis. Ao mesmo tempo em que King respondia aos religiosos (era 1963, na campanha de Birmingham) fazia também um momento de reflexão sobre a essência do movimento. Nessa reflexão percebe-se a certeza de King sobre os métodos da não violência, a consciência da urgência da ação direta para mudar o *status quo* segregacionista, e o desapontamento no que concerne à pouca receptividade dos religiosos em relação a sua ação. É interessante notar a utilização de uma argumentação com forte base teológica para a desobediência civil. Seria o argumento religioso para a definição de Rawls discutida anteriormente. Mas King tinha certeza de que era preciso uma igreja com valores religiosos renovados para que pudesse responder aos anseios da comunidade negra. É o que esclarece na mesma carta:

> Talvez eu tenha sido novamente muito otimista. Está a religião organizada tão ligada ao status quo para salvar nossa nação e o mundo? Talvez eu tenha que levar minha fé para a igreja espiritual

[132] RAWLS (*Theory of Justice*, p. 363-367) acha necessário distinguir entre a "recusa consciente" e desobediência civil, pois somente esta última pressupõe a ação concertada. Ver ainda *Desobedecendo:* desobediência civil e outros escritos, em que Thoreau defende a ideia de que é preciso desobedecer às leis quando estas forem injustas. Ele mesmo foi preso por não pagar impostos em Massachussetts como forma de pressão para a reformulação de leis injustas.

interna, a igreja dentro da igreja como a *ecclesia* verdadeira e a esperança do mundo. Mas novamente agradeço a Deus que algumas almas nobres dos postos da igreja organizada tenham se libertado das cadeias paralisantes do conformismo e juntaram-se a nós como parceiros ativos na luta pela liberdade.

E prossegue mostrando que os valores que estavam explicitados pela nação americana desde a sua fundação eram a grande inspiração para o movimento:

> Um dia o Sul saberá que quando aqueles deserdados filhos de Deus se sentaram nas lanchonetes, eles estavam na realidade lutando pelo que há de melhor no sonho americano e pelos valores mais sagrados da tradição judaico-cristã, e consequentemente, trazendo toda a nossa nação para os grandes mananciais da democracia que foram preparados pelos pais fundadores com a formulação da Constituição e com a Declaração da Independência.[133]

Dessa forma, a parceria estabelecida entre os diversos pastores que decidiram dar esse passo usando o discurso da não violência ativa foi decisiva para o êxito do movimento. Nesse sentido, é inegável a influência de King nesse concerto de ideais. Como esclarece Vincent Harding, não foi King que deu origem à doutrina da resistência não violenta no protesto negro, pois ela já havia sido adotada em fatos isolados pelo CORE (*Congress of Racial Equality*) desde 1942. Mas, lembra que sob sua liderança o princípio da não violência ativa se tornou o guia do movimento de massa: “King reconhecia que tais táticas não só levantariam a consciência moral da nação, mas também mobilizariam os negros do Sul que estavam impregnados da doutrina cristã.” [134]

Este duplo objetivo descrito por Harding esteve sempre presente no movimento: a preocupação não era apenas em mobilizar a comunidade negra para a ação concertada, mas também apelar para a consciência moral do país, principalmente para os corações e mentes mais progressistas do Norte e Oeste. As táticas usadas nas campanhas eram de mobilização da consciência coletiva americana e de pedido de ajuda do governo federal

[133] Carta conhecida como *Letter from Birmingham Jail* (tradução minha), escrita em papel passado por seu advogado. King nunca obteve resposta dos pastores brancos. Ver em WASHINGTON (Ed.). *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, p. 289-300.
[134] HARDING. *The Freedom Movement and the Rise of Nationalism*, p. 456.

para mitigar os desmandos do Sul. Há um processo que se vai enriquecendo nesse percurso de mão dupla: no momento em que os ativistas ganhavam projeção nacional, aumentava seu poder de barganha junto ao governo federal. Por outro lado, a crescente força do movimento não podia ser ignorada pela administração Kennedy, apesar de todas as suas hesitações de intervenção nos Estados sulistas. Assim, o discurso religioso vai ter implicações políticas não só previstas pelos militantes, como também desejadas. A ação da esfera religiosa com o subsequente engajamento político em movimento social vai ser fundamental tanto para a comunidade negra segregada, uma vez que a esfera religiosa continuava usando o mesmo discurso da tradição da igreja negra de anseio por liberdade, quanto para a nação como um todo, pois esta esfera agia na mais pura forma de dissidência da ética puritana e invocava os mesmos princípios da cultura cívica do país. [135]

Não é por outra razão que o movimento alcançou uma ressonância meteórica em todo o país. Mais do que uma consequência não premeditada, o Movimento dos Direitos Civis representou a combinação de duas tendências muito fortes na sociedade americana: não só era um discurso religioso que propunha um engajamento e participação na esfera social, mas também havia referência constante ao ideário político nacional. Foi o que aconteceu com o novo discurso dos militantes dos direitos civis: dessa vez a afinidade eletiva entre religião e política não poderia estar presente para a comunidade negra se esta afinidade não pudesse de alguma forma ser estabelecida entre a comunidade negra segregada e a comunidade que lhe impunha as práticas segregacionistas. Os valores reivindicados em questão eram os mesmos pelos quais o país havia sempre lutado. Era também uma cobrança de coerência de um país que pretendia ser o padrão de regime democrático no cenário internacional. E, no início dos anos 60, esses conflitos raciais do Sul traziam enorme embaraço para a política externa americana.

O Movimento dos Direitos Civis pode ser visto ainda como uma oportunidade que a comunidade negra oferecia aos brancos de redenção na

[135] Para uma análise da relação entre Martin Luther King e a administração Kennedy ver *Of Kennedys and Kings Making Sense of the Sixties*, de Harris Wofford, que foi conselheiro de Kennedy no Movimento dos Direitos Civis e coordenador das políticas federais na questão. Terminaria desiludido com a indecisão de Kennedy a respeito das demandas dos militantes.

política americana. Seu discurso lembrava o momento em que as primeiras comunidades cristãs chegaram à América, lutando por sua autodeterminação e liberdade para professarem seus próprios credos. Nos anos 50, os negros estavam lutando pela oportunidade de participação na esfera pública, dando oportunidade para a nação ser capaz de se guiar por seus princípios democráticos genuínos. Era o momento de redenção que a comunidade negra oferecia à América branca para que o país pudesse corrigir um longo período de injustiça e viver o verdadeiro significado não apenas de sua tradição religiosa, mas também de sua própria Constituição.

Comparado com o que se descrevia anteriormente a respeito dos abolicionistas, o discurso era muito semelhante: era a cobrança de coerência de princípios com o ideal de democracia para a comunidade negra com uma orientação fortemente movida por valores religiosos. E novamente a religião incitava à ação com três ideias-chave no seu discurso: havia a obrigação moral de rejeitar a injustiça; a nação inteira estaria se livrando de sua condição pecaminosa de permitir que parte da população americana vivesse no mundo da segregação; e os negros poderiam finalmente conseguir a liberdade depois da travessia pelos caminhos da opressão para a realização de sua raça. Dentro da tradição da igreja negra significava, em última análise, a realização da profecia etíope, no momento em que os negros adquirissem sua própria identidade e desenvolvesse toda a potencialidade e genialidade da raça negra, eliminando, assim, qualquer possibilidade de assimilacionismo à raça branca.[136]

Mas nesse processo eles não propunham divisão ou ruptura; estavam pedindo para serem *incluídos* na sociedade mais ampla a fim de serem capazes de compartilhar os direitos civis e políticos que lhes eram assegurados pela Constituição americana. E essa foi uma das grandes forças do Movimento dos Direitos Civis: seus líderes religiosos não pregavam nenhuma dissidência fundamentalista, como fazia Malcolm X na mesma época, ou um projeto de ruptura, como faria Carmichael, a partir de 1965.

[136] Para uma ótima descrição da profecia etíope, ver FREDRICKSON. *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the US and South Africa*, que analisa sua importância para a comunidade negra preservar os traços distintos de sua raça e saber valorizá-los para então poderem participar como iguais na sociedade americana, e não numa atitude assimilacionista que pressupunha inferioridade. Segundo Fredrickson, foi Du Bois quem soube combinar a visão da importância da raça e sua potencialidade de progresso, não apenas para a raça branca, mas para todas as raças.

Dessa forma, os mesmos valores religiosos que estavam sendo pregados dos púlpitos das igrejas negras se afinavam com os antigos valores republicanos que haviam sido negados aos negros pela população branca. Ao enfatizarem valores como liberdade e solidariedade que estavam implícitos no amor impessoal, assim como a igualdade de direitos, eles estavam em busca de coerência entre princípios religiosos / nacionais e prática cidadã no caminho da solidariedade social, sendo, portanto, uma mensagem forte para a consciência coletiva da nação. É o que dizia King no seu mais famoso discurso, "*I have a dream*", proferido na marcha de Washington em agosto de 1963, quando milhares de militantes estavam na capital para pressionarem o Congresso a passar a Lei dos Direitos Civis:

> Digo a vocês, meus amigos, que apesar das dificuldades e frustrações do momento eu ainda tenho um sonho. E um sonho profundamente enraizado no sonho americano.
> Tenho um sonho que um dia essa nação vai se levantar e viver o significado verdadeiro de seu credo: "Sustentamos serem essas verdades autoevidentes: todos os homens são criados iguais."
> Tenho um sonho que um dia nas colinas da Geórgia os filhos dos ex-escravos poderão sentar-se à mesa da fraternidade.

É uma boa ilustração da afinidade entre religião e política, além de ser uma apologia à América democrática com a defesa de seu credo liberal. King faz inúmeras referências a passagens bíblicas e ao código religioso que a comunidade negra seguia. Esses elementos dariam ao protesto negro a legitimidade de que necessitava no âmbito nacional e seriam um forte apelo aos corações e mentes mais progressistas da nação. Afinal, era o mesmo discurso prezado na cultura política da nação como um todo. Foi, de fato, essencial para que o movimento atingisse seus objetivos mais imediatos: o final da segregação nos lugares públicos do Sul, com a Lei dos Direitos Civis de 1964, e a emancipação política da população negra, com a Lei dos Direitos Políticos de 1965. Mas no mesmo discurso, King lembrava a urgência do momento: "Seria fatal para a nação desconsiderar a urgência do momento e subestimar a determinação do negro (...). Não haverá nem paz nem tranquilidade até que aos negros lhes sejam dados os seus direitos de cidadania." E, mais uma vez, ele lembrava a necessidade da não violência: "Não podemos permitir que nosso protesto criativo degenere em violência física. A cada momento, precisamos alçar às alturas majestosas para defrontar a força física com a força da alma (...)."

Esses direitos civis e políticos foram conquistados com muita pressão política, através de campanhas eficazes. A marcha de Washington de 1963, que tinha como objetivo pressionar o Congresso para assinar a lei que afinal seria sancionada em 1964, assim como a marcha de Selma de 1965, que serviu de pressão para o Congresso votar o *Voting Rights Bill*, são exemplos de uma escalada crescente no que concerne às táticas e estratégias. Apesar de os ativistas dos direitos civis não terem abandonado o princípio da não violência em nenhum instante, houve uma nova tática de confronto com o racismo branco no meio do processo, no momento em que as campanhas foram planejadas com a participação muito maior das populações locais e com a ideia clara de infração às leis segregacionistas estaduais e desobediência explícita às autoridades locais.

E era preciso que a situação de confronto ficasse bem delineada em cada campanha. Depois do impasse da campanha de Albany, em 1962, houve mudança na estratégia de "persuasão não violenta" para "confronto não violento": os futuros locais de protesto eram cuidadosamente selecionados de modo a permitir que os militantes pudessem dramatizar toda a violência branca sulista. E a campanha de Birmingham de 1963 foi a primeira experiência exitosa dessa nova tática: o delegado da cidade, Buli Connors, foi o primeiro personagem a cumprir com perfeição esse papel, quando ordenou que seus policiais reprimissem a manifestação negra pacífica com mangueiras e cães policiais. O ponto culminante foi dia 2 de maio, o dia D da campanha, com a participação de mais de mil adolescentes e crianças. Houve 900 prisões e um impacto nacional, quando foi noticiado que adolescentes e crianças estavam nas prisões da cidade. O ano de 1963 é, portanto, considerado decisivo para o protesto negro, e a partir daí as ações mais espetaculares do movimento puderam ser dramatizadas para o país. [137]

Essa dramatização era possível porque havia de fato um racismo explícito que os brancos sulistas nunca tentaram ocultar, nem mesmo suas lideranças políticas. Hoje seria politicamente inconcebível um governador professar seus princípios racistas na porta de entrada de uma escola estadual como o fez George Wallace, governador do Alabama, em 1965. Ao recusar-

[137]Ver OATES. *Let the Trumpet Sound*, para a descrição desse momento. Birmingham seria ainda o cenário de um ato terrorista trágico: em setembro do mesmo ano, quatro meninas morreram quando explodiu uma bomba na igreja onde estavam. Era um domingo de manhã. Um dos suspeitos, membro da Ku Klux Klan chegou a ser preso e liberado logo após. Para muitos analistas, a não violência começa a perder sua força a partir desse incidente.

se a cumprir uma lei da Suprema Corte que lhe mandava matricular um negro na escola, Wallace gritava, então, a toda a nação: "Digo segregação agora, segregação amanhã, e segregação para sempre!" Tal racismo seria dramatizado com todo seu vigor na marcha de Selma para Montgomery em fevereiro e março de 1965: foi um momento especial porque os militantes lograram combinar uma atitude religiosa com uma forte determinação de não ceder à pressão branca. Houve também muito simbolismo cristão na marcha, como, por exemplo, no momento em que vários líderes foram proibidos de cruzar a ponte de Selma em direção a Montgomery na primeira tentativa e ajoelharam-se diante de seus opressores. [138]

A não violência empregada pelo movimento contrastava dramaticamente com a violência policial e resultou ser muito eficaz para demonstrar à nação o que estava acontecendo nas cidades sulistas. Valores cristãos caminhavam lado a lado com a ação direta enquanto resistência e desobediência civil ganharam um sentido político com forte conotação religiosa. Essa combinação permitiu que o movimento realmente desafiasse as instituições políticas existentes e colocasse em evidência o "dilema americano", tornando patente as próprias contradições entre duas ordens sociais distintas da sociedade americana; entre dois sistemas que tinham dificuldades crescentes de convivência. E exatamente por haver tal divergência, os ativistas negros do Sul puderam contar com a ação do governo federal nas horas de maior impasse. É por essa razão que os líderes do movimento tentaram manter um diálogo constante com o governo federal. Também explica o fato de serem bastante cuidadosos em não violar nenhuma lei federal, enquanto infringiam todas as leis locais possíveis. Essa estratégia provou ser muito eficaz, pois a maioria das demandas do movimento era atendida por recurso federal. Assim sendo, a desobediência civil dos militantes tinha o limite legal das práticas segregacionistas do Sul

[138] A marcha de Selma consistia na travessia da famosa *Petrus Bridge* em direção a Montgomery. Seria uma caminhada de vários quilômetros, com a participação de todas as organizações. Na primeira tentativa, os ativistas foram parados pelas tropas estaduais e desistiram por não terem autorização federal. Na segunda, houve muita violência por parte dos brancos, com muitos ativistas gravemente feridos, John Lewis do SNCC, dentre eles. O momento de maior pressão seria a terceira, quando pastores protestantes brancos, rabinos e padres católicos, além de personalidades da sociedade "branca" se juntaram aos ativistas. Ver *Parting the Waters*, de Taylor Branch, para uma ótima descrição dessa campanha.

para que estes não corressem o risco de perder o apoio do aparato legal nacional. [139]

A grande diferença no Movimento dos Direitos Civis foi a capacidade de seus líderes de transformar a ênfase na comunidade cristã num processo político. E isso era feito na mais pura tradição do evangelho social: havia o desejo de recapturar o apelo profético das primeiras comunidades cristãs e participar na luta pela justiça racial e econômica. E a responsabilidade moral – a obrigação moral – da esfera religiosa era ajudar na promoção do desafio às ordens injustas e desiguais. O desafio lançado à comunidade negra era imenso: transformar a violência e coerção em coragem moral e espiritual como uma nova arma. E seus líderes dispunham de várias fontes: seja Gandhi, Thoreau ou Jesus Cristo; seja Neibuhr, Bayard Rustin ou Martin Luther King, todas foram usadas para a promoção de um novo negro, capaz de visualizar seu poder reivindicatório e tornar-se consciente da necessidade de demanda por cidadania.

Esfera religiosa na promoção da cidadania negra

Desde o século XIX, as igrejas negras tiveram a tarefa de congregar pessoas, tornando-se o único lugar público onde os negros podiam ter interação social independente do controle branco. Depois da Guerra Civil, elas tiveram uma importância crescente como centros comunitários, pois, ao lado das suas funções religiosas, inúmeras atividades sociais eram realizadas. Tinham, assim, o papel fundamental de dar forma, de manter e de enriquecer a ordem social e a solidariedade comunitária. Peter Paris lembra que essa igreja sempre tivera duas funções principais: a de ser "adaptativa", quando tentava conviver com um contexto social racista dos mais duros; e a outra de ser "expressiva", ao traduzir os sentimentos de dor, esperança e redenção da comunidade negra. Os *spirituals* falam desta última.

Depois da Guerra Civil, a igreja negra passou a ter importância crescente, em proporção direta com as igualmente crescentes políticas

[139] Barrington Moore, em *As origens sociais da ditadura e democracia*, sugere que o governo federal "resgatou" novamente o Sul, como havia feito com a Emancipação e Reconstrução. Mas não se pode esquecer que dessa vez havia o processo endógeno da comunidade negra a fazer toda a diferença.

racistas dos Estados sulistas, ou seja, quanto mais se fechava o círculo da linha de cor nas cidades sulistas, mais ficava patente a importância da preservação desse espaço social para a comunidade negra. E durante várias décadas ela seria a base institucional que teria esse duplo papel, de ser adaptativa e expressiva. Lentamente foi se formando uma comunidade que adquiria densidade com a crescente urbanização das cidades do Sul, com a progressiva mudança de uma população rural para uma predominantemente urbana. E a igreja manteve expressão de maior relevo institucional e de maior autonomia nessa comunidade segregada, sendo seus pastores o segmento da população de maior independência em relação à sociedade branca. [140]

Esse processo de urbanização foi lento e intensificado depois da Primeira Guerra Mundial. As práticas segregacionistas que foram consolidadas na virada do século terminaram por trazer resultados inesperados para a formação de uma identidade coletiva negra que viria a ser crucial para qualquer possibilidade de ação concertada. Foi mesmo a consequência positiva da segregação: foi possível o surgimento de grupos sociais distintos dentro da própria comunidade segregada, desde a "burguesia negra" descrita por Franklin Frazier, passando pela formação de uma classe média mais acentuada a partir de 1930, e um imenso contingente de trabalhadores negros que se desloca do campo para as cidades do Sul. Esse deslocamento é que vai dar a densidade populacional necessária à ação coletiva da década de 50.

Nesse processo é mantida a impressionante ambiguidade de *status* a que era sujeita a comunidade negra: a burguesia, por exemplo, ao mesmo tempo em que possuía patrimônio e gozava de prestígio na comunidade, tinha de se conformar a entrar pela porta dos fundos dos lugares segregados, apesar de seu capital, educação e *status* social. Essa inconsistência de status vai ser fundamental para a força que adquire a reivindicação negra pelos

[140] Ver PARIS. *The Social Teaching of the Black Churches*. Stephen Steinberg traça a proletarização da mão de obra negra em *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*, e mostra estatísticas expressivas: em 1890, 85% dos homens negros trabalhavam na agricultura e 96% das mulheres no serviço doméstico. Em 1930 o número de negros no campo já havia caído para 54% e 46% eram trabalhadores nos centros urbanos (apenas 5% eram *white collar*, clero, professores, pequenos comerciantes nos guetos). Em 1960 o sistema de casta já havia mudado de maneira profunda e em 1977 havia apenas 19% de trabalhadores negros no campo e já havia surgido uma classe média considerável.

seus direitos civis e políticos. Esses grupos negros que ascenderam sempre no perímetro delimitado pela linha de cor perceberam que a prescrição feita por Booker T. Washington na virada do século – de que os negros seriam aceitos na sociedade branca se mostrassem seu valor individual através do seu autodesenvolvimento e escolaridade, numa crença na meritocracia – estava equivocada. Esses negros adquiriram prestígio, status, capital, e vários conseguiram mandar seus filhos para as poucas universidades negras existentes, mas nenhuma dessas categorias usadas para a classificação de classe e *status* social foi suficiente para a eventual queda da linha de cor. Prevaleciam relações de classe de características adscritivas numa sociedade fechada de casta. Por outro lado, como esses estamentos foram adquirindo identidade própria, não se pode tampouco colocar toda a comunidade segregada na mesma condição de "subclasse".

A inconsistência de *status* mais pronunciada a partir da década de 30 vai ser determinante para se entender o movimento social da década de 50. É o momento em que o Sul começa a se transformar definitivamente e a velha estrutura de casta vai perdendo sua força econômica. A urbanização traz, portanto, uma nova dimensão de identidade e densidade para as comunidades negras no que Murphy chama de "comunidades densas pré-existentes" (*closely knit preexisting communities*). Se for relacionada com a inconsistência de *status*, quando o prestígio dentro da comunidade negra pouco significava em relação ao contexto branco mais amplo, cada vez mais resistente, pode-se perceber que as condições foram aos poucos sendo dadas para a ação coletiva que iria acontecer décadas depois.

Essa inconsistência de *status* se sentia pela total ausência de ascensão social fora do contexto segregado, muito diferente do que Degler viu na sociedade brasileira com a "saída de emergência" para o mulato. O mulato americano, por mais claro que fosse, era sempre negro e circunscrito ao círculo permitido pela sociedade branca racista. E esse "fechamento social", como o descreve Murphy, explica a ação social dessa comunidade segregada. Murphy, ao advertir que é preciso pensar nos estamentos que se formam na comunidade negra na sua dimensão coletiva, invalida a ascensão social dos negros como fato isolado que dependa da personalidade ou talento de cada um dos atores. É o que ele chama de "grupos de status comunal" (*communal status groups*) na qual está implícita a orientação para a ação social, quando há resistência à exclusão e produz-se então a

solidariedade interna no grupo excluído para a organização do que ele chama de "estratégias de usurpação." [141]

Murphy defende a ideia de que não se pode perder a interação dialética entre a concepção estruturalista de classe e a ação coletiva consciente. Propõe na sua teoria de fechamento quatro esquemas conceituais:

a. a concepção de classe é definida como o resultante de todas as relações estruturais de dominação e exclusão (no caso específico da presente análise, a raça);

b. isso permite-lhe uma análise mais elaborada de alianças e da composição de grupos engajados na ação coletiva com maior possibilidade de se entender sua dinâmica e seus constrangimentos (fundamental para se entender a mobilização de recursos no Movimento dos Direitos Civis);

c. propõe ainda a decomposição dos atores coletivos nas estruturas de exclusão (importante para o entendimento da agência humana na ação coletiva);

d. por último, há os fatores determinantes para que o agregado excluído se transforme num grupo "usurpatório" propício à ação coletiva, e aqui entram componentes como natureza da ação, consciência, ideologia e conjuntura.

Ao propor esse enfoque dialético, Murphy está preocupado em livrar as análises neoweberiana e neomarxista do fracasso de considerar as duas concepções como excludentes. E o Movimento dos Direitos Civis é uma excelente ilustração da interação entre ação social e constrangimentos estruturais para que se possa ter um movimento usurpatório.

Mas cabe a pergunta: o que distingue a ação coletiva no movimento social? Segundo Oberschall, a ação coletiva deve ter sempre presente a dimensão não rotineira dessa ação e deve representar um desafio e ameaça aos grupos dominantes, pois traz consigo o potencial de ser agente de mudança social. Implica ainda uma interação estratégica que só é possível de ser alcançada quando o grupo alcança a densidade necessária para essa

[141] MURPHY. *Social Closure*, p. 126. O autor adverte que o *communal status group* é uma forma de *status group* sempre que existir a possibilidade de resistência para o fechamento.

interação, ou seja, quando é formado o grupo de status comunal que se mencionava anteriormente. E Oberschall lembra a utilidade da tipologia de Tilly para explicar a possibilidade de se ter mobilização para a ação coletiva com a estrutura de determinado grupo. Segundo Tilly, deve haver *catness* (abreviação de *category*), ou seja, identidade compartilhada em um grupo com nitidez das fronteiras de todos aqueles que compartilham as mesmas características; e deve haver também o *netness* (referente à net), que seria a densidade das redes entre grupos que se interligam por laços impessoais. (Poder-se-ia acrescentar que esses laços impessoais seriam mesmo a condição básica para a existência de solidariedade social). Portanto, o *catnet* (abreviação de ambos) é a existência de organização para o movimento socia1. [142]

No caso do Movimento dos Direitos Civis, embora não houvesse guetos no Sul, a comunidade negra vivia em áreas restritas onde foi possível a formação de redes de comunicação eficientes, o *catnet* de Tilly. O fortalecimento das comunidades segregadas, principalmente com o crescimento demográfico das cidades do Sul, viabilizou então o surgimento das "comunidades densas preexistentes". Foi a consequência positiva da segregação dos negros, permitindo a realização da ação coletiva? [143]

Em meados dos anos 50, os pastores tinham perdido a esperança de poder mudar a situação em que se encontravam com a crença na meritocracia para os negros, quando fossem capazes de mostrar à América branca que deveriam ser tratados como iguais por serem pessoas respeitáveis. Naquele momento, o sentimento a que Du Bois se referia como a "consciência dual" dos negros – ser negro e ser americano – ficou

[142] Ver OBERSCHALL. *Social Movements*, cap. I, para uma revisão cuidadosa das teorias do conflito social. A análise que este autor faz do Movimento dos Direitos Civis deixa a desejar, pois releva a força dos atores envolvidos no processo e os recursos estruturais da comunidade negra para enfatizar, demasiadamente a meu ver, a ajuda externa obtida pelo movimento.Ver ainda TILLY. *From Mobilization to Revolution,* especialmente cap. 2 e 3.

[143] Com os programas de Ação Afirmativa que surgiram na década de 70, os grupos médios foram beneficiados com uma série de novos incentivos educacionais e profissionais e começaram a sair dos guetos, assim como aqueles grupos que tinham melhores condições econômicas. Isso significou a saída dos *role models* dessas comunidades, o que vai ter um grande impacto para a manutenção das desvantagens (WACQUANT. *Estudos Afro-Asiáticos*) e para o esgarçamento da densidade alcançada anteriormente. Foi o momento em que o *catnet* se desfez e a linha de cor dos guetos passa a estar inexoravelmente colada com a linha da pobreza.

mais acirrado para um número crescente da população negra, pastores entre eles, porque não era permitido ser americano aos negros sulistas. E novos pastores, com uma escolaridade muito maior, estavam começando sua prática religiosa com uma visão diferente do papel que deviam ter nas suas congregações. Estavam prontos a trilhar novos caminhos, quando passou a ser necessário professar os valores cristãos que pudessem levar a prática religiosa à ação política. A igreja, portanto, transformou-se no epicentro do movimento social onde a ação concertada podia ser organizada, e não é de se admirar que começassem a ser o alvo de brancos raivosos que bombardearam várias delas a partir de 1956.

No processo descrito anteriormente, a esfera religiosa desempenhou um papel que não mais lhe corresponderia numa sociedade como a americana, visto que passou a ser a grande referência para a organização civil negra. Mas nos idos dos anos 50, essa esfera ampliou seu raio de ação exatamente por ser a única instância com um grau de autonomia que possibilitava esse passo além para a ação coletiva. Era como se fosse a única esfera social disponível. E os valores que motivaram a ação do Movimento dos Direitos Civis estavam longe de serem valores tradicionais que mantinham os fiéis numa atitude fora do mundo em reflexões solitárias sobre seu mundo interior. Dessa vez, parte dessa esfera religiosa convidava seus membros à ação social e os ajudaria a exercitar a ação coletiva que poderia levá-los a alcançar a cidadania plena. Imprimia um sentimento de pertencimento que foi fundamental para a mobilização de massas. Portanto, o que geralmente acontece na esfera social de qualquer sociedade moderna teve de ser realizado na esfera religiosa, visto que a esfera social mais ampla era para *whites only*.

É o mesmo processo que ocorreu na esfera religiosa brasileira: ao propor uma nova Ação Católica, parte da Igreja assumiu um papel de gerador de identidade religiosa semelhante, o que iria trazer novo sentido de pertencimento e participação social, ultrapassando o religioso na construção de cidadania ampliada.

CAPÍTULO VII

CATOLICISMO BRASILEIRO: E POR FIM SE MOVE

Nem sempre nos parece fácil explicar como as gerações passadas, face às misérias e injustiças, entenderam concretamente a rude tarefa de ser cristão. Para nós, hoje, crer em Jesus Cristo não é um repouso. E apostar tudo pela felicidade dos homens.

Frei Carlos Josaphat

Foi visto anteriormente que a marca registrada da Igreja Católica era seu horror à mudança, caracterizando-se pela prática de uma religiosidade formal descolada das questões sociais. Foi visto também que o clero não tinha vocação para tais questões, e que a falta de autonomia da Igreja Católica era em si mesma um impedimento para qualquer tipo de engajamento. Pode mesmo parecer que a análise genético-descritiva da esfera religiosa brasileira seja perfeita para compreender sua falta de engajamento nas questões que mais afligiam a sociedade brasileira. Essa esfera estaria, assim, sempre fadada à mesma caracterização: vale dizer, o catolicismo brasileiro pouco propiciou em termos de promoção de práticas para a cidadania por causa da predominância de relações hierárquicas num todo orgânico que promovia práticas conservadoras e autoritárias num contexto social excludente. Essa análise, no entanto, não pode explicar nenhuma mudança de orientação que surja na Igreja, como de fato ocorreu, de maneira mais acentuada, a partir da década de 50. Afinal, como poderia ser explicada a mudança do imutável? Dessa forma, o surgimento de movimentos religiosos emancipa-dores nessa esfera pode trazer um "embaraço analítico" sem igual.

Vem daí a necessidade da análise do processo dinâmico da esfera religiosa que tenha por preocupação apontar a interação que se estabelece entre a ação social e a estrutura que facilita tal ação – mesmo numa esfera que se caracteriza por seu conservadorismo e dificuldades para mudanças

estruturais – para possibilitar a análise da mudança de orientação ocorrida na Igreja Católica brasileira. E aqui reside a importância da Ação Católica: foi um momento de mudança profunda no *ethos* religioso. Entretanto, tal como ocorreu com o Movimento dos Direitos Civis, a Ação Católica não aconteceu num vácuo, liderada por atores com inspiração divina; tampouco houve uma mudança estrutural profunda que tivesse provocado urna revolução na própria instituição. Houve, sim, um grupo de leigos e parte da hierarquia eclesiástica que estavam propondo uma nova leitura do que era ser cristão, o que inevitavelmente trouxe profundas consequências para sua ação religiosa *enquanto* católicos. Para entender esse movimento é necessário, portanto, contextualizá-lo, como foi feito acima com o movimento americano, e tratar de alguns dos aspectos, tanto internos quanto externos à esfera religiosa, que possam aportar para a compreensão da possibilidade de mudança na visão de mundo católica.

Mas cabe a pergunta inicial: qual seria a importância de sua análise para o marco analítico proposto? Tal como foi enfatizada a interação entre agência e estrutura na análise do Movimento dos Direitos Civis, a Ação Católica (AC) é um exemplo fundamental dos novos espaços alcançados pelos atores sociais no final da década de 50 no Brasil. Esse movimento ilustra como os atores – leigos e religiosos chamados de "católicos radicais" ou de "esquerda católica" – foram importantes nessa guinada de orientação religiosa, e como souberam se mover na rígida estrutura religiosa, utilizando recursos existentes nessa própria estrutura, pese a organização autoritária e a centralização que continuavam a prevalecer na hierarquia eclesiástica. É ainda uma ilustração do surgimento de elementos renovadores e com matizes modernizadores mesmo numa esfera religiosa conservadora, colocando em evidência a sua complexidade. Elimina, assim, a tentativa de uma análise puramente institucional, que certamente não daria conta de explicar o movimento.

A análise que segue vai explicar algumas das mudanças, tanto internas quanto externas, que estavam em curso na esfera religiosa; qual o papel dos atores que estavam propondo tais mudanças; e que importância teve a Igreja-instituição nesse processo. Creio que vai ficar claro que os valores religiosos – no caso específico, valores religiosos renovados por um grupo de leigos e um setor da Igreja que naquele momento propunham uma nova concepção teológica para a prática religiosa católica – foram determinantes para um tipo distinto de engajamento na esfera social, que

partia do questionamento do que era ser cristão no final da década de 50 no Brasil. Mas antes de passar a análise dos valores propriamente dito, é necessário contextualizar a Ação Católica, começando com as mesmas perguntas feitas a respeito do Movimento dos Direitos Civis: por que o final dos anos 50? O que foi distinto naquele momento em uma estrutura tão pouco afeita a mudanças? Novamente a resposta passa pela interação dinâmica entre agência e estrutura, ao mesmo tempo em que deixa evidente o potencial de conflitos embutido atino que bem poderia ser chamado de "dilema brasileiro".

Como foi assinalado anteriormente, até a primeira metade do século XX não houve mudança significativa na Igreja quanto aos valores predominantes, pois sua alergia a valores que trouxessem a promoção de direitos individuais continuava sem tratamento. É o que fica claro na outra Pastoral Coletiva de 1945, ou seja, 30 anos mais tarde daquela proposta por D. Leme em 1914, com o mesmo tom de consolo e de conformismo. É o que se percebe na instrução 1444, no que diz respeito ao operário:

> Apliquem-se, pois, não só os sacerdotes, mas todos quantos se interessam pela causa popular, a inculcar ao povo, e principalmente às classes inferiores, o dever de se acautelar contra as sedições, os seus promotores e especuladores. Para haver paz e tranquilidade é mister respeitar os direitos alheios, e guardar as regras da justiça; prestar a justa obediência e serviços devidos aos superiores e patrões, de boa vontade, cada um segundo a sua condição.
> É necessário que os operários se contentem com a vida modesta, cultivem a Religião e o temor de Deus; e nas práticas religiosas encontrarão certamente as consolações para as asperezas da vida presente.

É uma instrução profundamente conservadora. Era uma Igreja ainda voltada para a manutenção da ordem e harmonia do todo orgânico de sempre, havendo duas grandes preocupações que sobressaíam nas inúmeras instruções da Pastoral Coletiva: o fortalecimento institucional da Igreja brasileira e a sedimentação da centralização do poder espiritual de Roma, que continuava dando as diretrizes para todas as nações católicas do planeta. Mas as condições sociais de ampla parcela da população brasileira não faziam parte desse leque de preocupações.

A grande mudança de orientação aconteceu somente no final dos anos 50 com duas grandes tendências convergentes: a) a participação do

laicato com um tipo de engajamento distinto, que terminou por provocar um questionamento crescente a respeito do que era ser cristão; e b) uma mudança na postura dc uma pequena parte da hierarquia eclesiástica, que via a urgência de novos posicionamentos religiosos diante da profunda desigualdade social do país, propondo uma nova conceituação teológica para possibilitar essa transformação. Essas duas tendências, trazendo atores novos que buscavam uma prática religiosa que se afinasse com seus questionamentos, vão ser a base da guinada ocorrida na esfera religiosa brasileira. [144]

O que fica claro nessa mudança é como parte da esfera religiosa foi capaz de fazer um retorno a valores cristãos que durante muito tempo foram relevados diante da necessidade de a Igreja crescer e tornar-se a grande instituição que viria a ser. Não deixando de dar os devidos créditos aos atores responsáveis por essa mudança, tanto o laicato quanto o clero, não se pode esquecer a inspiração que esses atores iriam encontrar na própria mensagem religiosa cristã, pois eram valores encontrados nos primórdios do cristianismo. Não foi preciso, portanto, o surgimento de nenhum profeta ou ainda uma dissidência religiosa para que valores distintos fossem norteadores da prática religiosa. Como ocorreu com o Movimento dos Direitos Civis, havia um grupo na esfera religiosa, que D. Hélder Câmara chamava de "minorias abrahâmicas", propondo mudanças baseadas em nova leitura de valores religiosos genuínos, valores estes buscados na concepção cristã da igreja primitiva.

Mantendo a mesma linha analítica feita no Movimento dos Direitos Civis, vão ser enfatizados dois aspectos:

a. primeiramente, mostrar a mudança na própria hierarquia eclesiástica, tanto no que diz respeito à prática religiosa brasileira, quanto às novas orientações provenientes de

[144] A Ação Católica brasileira foi criada por D. Leme em 1934, e Alceu de Amoroso Lima, na época, diretor da revista *A Ordem*, foi nomeado seu dirigente nacional. O objetivo inicial era fazer o laicato ajudar na formação religiosa do país e para isso eles recebiam um "mandato" da hierarquia eclesiástica. Na presente análise, "ação católica" vai estar sempre referida à Ação Católica "especializada", criada pela hierarquia eclesiástica em 1950, quando surgiram a JAC, JEC, JIC, JOC e JUC, movimentos católicos de juventude agrícola, estudantil, independente, operário e universitário. A JEC e JUC foram as mais atuantes. Para a Pastoral Coletiva, ver OLIVEIRA. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*.

Roma, mudança fundamental para fornecer embasamento teológico para uma nova proposta de ação católica;

b. vai-se enfatizar a seguir a novidade que foi a participação do laicato como membro ativo de uma ação católica renovada, que propunha viver uma nova religiosidade e empreendeu uma guinada profunda na letárgica esfera católica brasileira no que se refere a programas específicos.

A análise desses dois aspectos vai tornar possível então salientar os valores que estavam sendo pensados, buscados e defendidos, numa postura nunca vista anteriormente a respeito do que era ser católico no Brasil.

Tempos de mudança

Não é possível precisar um momento específico para o início de uma nova visão de mundo religiosa no catolicismo brasileiro, uma vez que houve um processo em gestação que foi aos poucos dando condições para a modernização da Igreja. Houve, sim, uma combinação de fatores na década de 50 que daria uma nova pauta para as discussões internas da Igreja. Mas certamente não se pode deixar de reconhecer que uma das maiores contribuições para essa mudança de orientação religiosa foi o humanismo cristão, principalmente o francês, grande promotor de uma nova visão do que era ser cristão no mundo. Iria, de alguma forma, fornecer as primeiras pistas para a reconciliação da Igreja com a história, visto que propunha uma vivência do homem católico que dava a solução teológica para que finalmente pudesse ser desfeita a visão caracterizada aqui como o catolicismo sendo uma religião fora do mundo.

Esse é um bom ponto de partida para se entender o caminho percorrido pela Igreja em direção a um maior engajamento na esfera social mais ampla. O pensamento germinal desse novo ethos religioso remonta aos anos 30, quando um grupo de teólogos principalmente francês, trouxe concepções religiosas que alterariam profundamente a visão de mundo católica mundial. Nesse contexto, havia parte do clero que estava então decidida a praticar um novo evangelho, como foi o caso dos padres operários na França a partir dos anos 40, que propunham viver a religião de uma nova perspectiva, não mais nas antigas alianças com as classes

dominantes, mas sim, em nova aliança com o "polo dominado", para usar uma expressão cara aos militantes da época.[145]

Mas quais seriam os principais pensadores dessa nova teologia? Que novas diretrizes propunham então? Seria impossível, além de pretensioso, fazer uma análise detalhada de todas as concepções teológicas surgidas no século passado. O que importa para a argumentação desenvolvida aqui é apontar algumas dessas tendências. E em um redirecionamento começado com Maritain, na década de 30, com sua concepção de "humanismo integral", prevalecia a ideia de que a "influência" do laicato cristão era suficiente para a transformação das estruturas social e política. Maritain condenava fortemente o modelo de cristandade medieval, quando a hierarquia eclesiástica exercia um poder também político, mas o fato de o católico estar atuando no mundo seria suficiente, pensava ele, para imprimir um novo tipo de ação social. Daí sua famosa distinção entre o compromisso político cristão de comprometer-se como cristão e comprometer-se enquanto cristão. Enquanto o primeiro significa comprometer-se como Igreja, o último significa comprometer-se como cidadão, ampliando, assim, a necessidade de atuação do católico nas outras esferas da vida. Em suma, foi uma distinção crucial para que fosse dada a partida para um novo tipo de envolvimento do católico na esfera social, mas sempre enquanto cristão.

Nessa mesma linha, tempos depois, outro francês influenciado por Maritain, Yves Congar, afirmava ser essencial que a conduta do católico no cotidiano fosse permeada pela ética cristã, que deveria ser a condutora da ação do cristão no mundo. Outro teólogo que no período pós-guerra ampliou ainda mais a concepção de Maritain, dando uma nova ênfase à dimensão social, foi Henri de Lubac. Como observou Milbank, foi de Lubac quem enfatizou ser a concepção de salvação como inerentemente social, pois significa reconciliação com o semelhante e com Deus, sendo a Igreja o lugar para ambas as mediações. "Além disso, ao insistir que a

[145] Houve um grupo do clero brasileiro muito influenciado por esses religiosos que propunham uma ação direta dos religiosos católicos, dentre os quais poder-se-ia citar Pe. Lage em Minas, Frei Carlos Josaphat, em Santos. Eram muito influenciados pelo exemplo do Pe. Lebret e dos padres operários. Apesar da atuação fascinante que tiveram, a análise desenvolvida aqui vai ficar restrita àqueles religiosos que se ocupavam na época de fornecer um marco teológico novo.

salvação é a incorporação na *ecclesia*, de Lubac a torna não apenas social como também histórica." [146]

Quando de Lubac enfatiza o contexto histórico e social da salvação, esta não fica confinada à relação do fiel com Deus, em uma relação individualizada e descolada da realidade. Passa a ser importante também que o católico esteja inserido no seu contexto histórico e aja de maneira cristã plena. Dessa forma, o "agir cristãmente", que anteriormente significava o cultivo de uma atitude de resignação e submissão, adquire um sentido ampliado, pois passa a ser necessário que a atitude do católico permeie todos os seus atos, levando a uma transformação tanto individual quanto social. Essa é, sem dúvida alguma, uma mudança fundamental para o desenvolvimento de um *ethos* católico distinto: o catolicismo iria, por fim, assumir maior inserção no mundo, com consequências profundas para a participação social pela prática religiosa. Não foi por outra razão que conservadores, como Gustavo Corção, lamentavam a "protestantização" do catolicismo.

John Milbank lembra que o Concílio reconheceu a necessidade de não se separar a visão de um estado natural de um estado sobrenatural. Passa a ser vivenciada o que ele chama de visão "integralista" (contrapondo-se à visão "integrista", pré-conciliar), quando o sobrenatural é naturalizado, inscrevendo-se aí tanto os pensadores franceses mencionados anteriormente, quanto o alemão Karl Rahner.

Como diria Milbank, este impulso "segue a direção de uma teologia mediadora, um humanismo universal, um *rapprochement* com o Iluminismo e com uma ordem secular autônoma". E Rahner teve um papel fundamental na superação da dicotomia natural/ sobrenatural, ao defender a ideia de que a teologia deve fundar-se no social, que passa a ser concebido como dotado da graça divina. Essa virada implica numa prática religiosa bastante inovadora: fornece as bases teológicas para o início da participação social do católico a partir de sua própria condição religiosa, eliminando o antigo dilema entre o religioso e o secular. Como define Padre Libânio, é uma virada antropocêntrica na visão religiosa católica, e "estava em jogo

[146] MILBANK. *Teologia e teoria social*, p. 296. É um excelente estudo das tradições cristãs de pensamento social.

uma antropologia diferente que oferecia a base para a defesa da dignidade humana, o estabelecimento dos direitos humanos". [147]

Essa visão integralista vai ser mesma condição para que se pudesse imprimir uma nova marca no *ethos* católico, surgindo, aos poucos, um pensamento católico de inserção no mundo, numa relação dialógica. E quem vai dar um passo além para essa dimensão *relacional* é Mounier com sua defesa da apreensão do social pelo cristão num processo histórico de mútuo reconhecimento e de conscientização na sua relação com o outro. Na sua concepção de *cristão-no-mundo* é necessária uma nova leitura dos preceitos bíblicos. O *próximo* do evangelho "(...) não é o próximo preferido como o mais dócil às ociosas exigências do nosso egocentrismo ou mais próprio para calafetar nossa atmosfera de vida contra os apelos de fora, é o homem seja ele qual for (...) de preferência o mais distante (...)" [148] Tal concepção é condição mesma para a possibilidade de solidariedade social no seu sentido mais amplo, como será visto no próximo capítulo. É a tomada de consciência do cristão "engajado e ativo", como defendia Mounier, que impede o católico de ter uma prática religiosa que seja indiferente aos acontecimentos do mundo. Essa indiferença seria "um escândalo", diria ele. Mounier também rejeitava a visão integrista da igreja tradicional ao defender a separação da postura religiosa da política: o fato de ser cristão não deveria implicar um compromisso político direto com qualquer partido. Dizia ele ser um cristão socialista e não um socialista-cristão para enfatizar a independência que deveria ter a esfera religiosa em relação à esfera política.

A separação entre religião e política, enfatizada por Mounier, e a concepção relacional da fé com o entorno social vão ser fundamentais para o novo *ethos* religioso. Vai representar um marco para uma postura

[147] Ver LIBANIO. *Perspectiva Teológica*, p. 316, para uma excelente análise do significado do Vaticano II para a Igreja. Como afirma o autor, este momento representou "claramente o fim da Cristandade", dando início ao encontro oficial da Igreja com a modernidade. Ver MILBANK. *Teologia e teoria social*, cap. 8, p. 271.

[148] MOUNIER. *O compromisso da fé*, p. 43, ênfase do autor. Nesse livro, o autor discute o engajamento cristão que não deve se restringir à participação política, mas, sim, deve *primeiramente* agir e pensar cristamente, sem vinculação política obrigatória. Apesar de não haver progredido um partido "democrata cristão" (somente em São Paulo), não se pode esquecer a tradicional influência da Igreja na esfera política dos anos 1930s, quando era publicada a Liga Eleitoral Católica (LEC) em épocas de eleição, com a orientação dada pela hierarquia eclesiástica para o voto dos católicos.

religiosa distinta, visto que o engajamento na esfera social passa a ser um imperativo cristão, fazendo apelo à iniciativa pessoal, como se fosse o mesmo *chamado* descrito anteriormente sobre os puritanos. Além do mais, contribui para a possibilidade de se viver a religiosidade num mundo cada vez mais secularizado, visto que a religião passa a ser uma das tantas outras esferas da vida que compõem esse mundo secularizado. Em outras palavras, apesar de a religião nortear a conduta do católico, isso passa a ser feito na sua própria inserção no mundo. Dessa forma, é eliminada boa parte da tensão que pode advir da superposição das esferas religiosa e política, resultando na autonomia da prática religiosa e na possibilidade de pluralidade de pertença religiosa.

E o pensamento de Mounier foi fundamental para essa nova direção. Luiz Alberto Gomez de Souza, dirigente nacional da JUC na época, lembra a importância conceituai de Mounier:

> Minha geração da JUC que se fez socialista não era socialista cristã como a democracia cristã (...). Assim como havia os cristãos não socialistas, havia também os socialistas ateus, protestantes, espíritas... Uma opção iluminava a outra, mas não era uma visão totalitária que por ser cristão tinha de se ter uma única opção política.

A descoberta de Mounier viria, assim, dar a chave para o dilema da separação entre filiação partidária e postura religiosa. [149]

No entanto, esse era mesmo um período inovador na própria orientação vinda de Roma. Com a morte do Papa Pio XII, centralizador e autoritário, em 1958, e a eleição de João XXIII, é dada a partida para a maior revisão religiosa que se tem notícia no Catolicismo, culminando com o Concílio do Vaticano II, que logrou sintetizar todas as tendências anteriores que pediam e sugeriam propostas de mudanças, impensadas até então. Várias das mudanças delineadas no Concílio foram na direção de uma aproximação com o leigo: no ato litúrgico, passou a haver uma interação maior entre o clero e o laicato; foram adotadas as línguas nacionais na celebração da missa; e houve a regionalização dos cultos, em respeito às idiossincrasias dos distintos tipos de catolicismo do planeta. Mas a diferença maior não foi de qualquer aspecto formal. Muito mais

[149] Entrevista realizada em 4 de junho de 1996, IBRADES. Luiz Alberto lembra a enorme influência de Mounier para sua geração, tão forte como havia sido Maritain para a geração anterior com Montoro, em São Paulo.

importante foi a ênfase dada pelo Concílio do Vaticano II à inserção do católico no mundo e ao encontro da Igreja com a sociedade, numa mudança de orientação inteiramente inusitada. A encíclica de João XXIII de 1961, *Mater et Magistra*, já apontava a nova direção que seria debatida no ano seguinte no Concílio, ao insistir na dimensão social do cristianismo e no empenho, por parte do cristão, para a transformação das estruturas que promoviam a injustiça social. É essa responsabilidade de ação cristã no mundo que poderia fazer com que a esfera religiosa passasse a ser promovedora de uma ação concertada inovadora e que levasse à mudança social. [150]

O encontro da Igreja com a história foi a pedra fundamental na orientação que prevaleceu durante o Concílio, para o pesar e descontentamento do clero conservador. A prática religiosa do católico passou a significar o homem na sua relação social, tornando possível a convivência com pertenças religiosas diferenciadas. O paradoxo é apenas aparente: a condição de participação mais efetiva da Igreja em sociedades cada vez mais secularizadas e com pluralidade religiosa deve passar primeiro pelo reconhecimento da existência mesma dessa diversidade para que seja, então, possível ao católico participar das demais esferas da vida sem ter de perder sua condição de cristão. Somente nesse momento é possível que ele continue sendo cristão e participante, estando implícito, nesse processo, o direito inalienável da liberdade religiosa, na medida em que não é imposta ao indivíduo uma prática religiosa como única expressão da verdade. Não só representa a reconciliação da Igreja com a modernidade, mas também a grande transformação da tradição desde Constantino, como define bem Libânio: “O Concílio inverteu a reflexão. Não partiu do abstrato, mas da pessoa concreta, de seus direitos inalienáveis à liberdade de consciência, à expressão pública de sua fé, individual e comunitária,

[150] Ver VALADIER. *Catolicismo e sociedade moderna*, p. 148, para análise das motivações do Concílio e relato minucioso do processo pré e pós conciliar. Lembra a importância dos desafios à própria Igreja no processo de secularização ocorrido nas sociedades onde tinha maior influência. Fez com que a Igreja tivesse de encontrar suas próprias armas para legitimar sua existência nesse mundo relacional. Ver ainda Beozzo em *História geral da Igreja na América Latina*, para o relato da participação do clero brasileiro no Concílio, com as divergências teológicas profundas entre o clero progressista, representado por D. Helder e D. Padim e o conservador, representado por D. Antonio de Castro Mayer e D. Geraldo Sigaud.

desde que não seja um atentado a valores fundamentais do convívio humano." [151]

Tal redimensionamento é de grande interesse sociológico. Pela primeira vez, a Igreja Católica passou a *estar-no-mundo*, quando, ao fim, estava em condições de conviver com as sociedades secularizadas existentes. A Igreja se autodenominou a "Igreja do povo", a "comunidade dos fiéis", com uma inserção do laicato sem precedentes e uma mudança no foco das alianças tradicionais, passando da classe dominante para a dominada. Era preciso, portanto, buscar uma argumentação teológica na antiga tradição cristã, na tentativa de encontrar respostas à própria modernidade. Dessa forma, o Vaticano II não fez nenhuma revolução, mas sim passou de uma tradição estreita e formalista imposta por Constantino para a grande tradição esquecida dos primórdios do cristianismo. Além do mais, o Concilio incorporou e legitimou as inúmeras tendências existentes que circulavam nos diversos países católicos.

Caberia perguntai; no entanto, se a hierarquia eclesiástica brasileira acompanhava esse movimento ou se era um foco de resistência às inovações pensadas por Roma, como havia ocorrido na época da Abolição. Mas o catolicismo brasileiro não precisou ir a Roma para encontrar suas próprias chaves teológicas para a mudança ocorrida aqui. Um grupo progressista na hierarquia saiu à frente, antes mesmo da realização do Vaticano II, com indagações sobre a atuação religiosa e com um crescente desconforto ante a falta de engajamento da Igreja nas questões sociais, dramaticamente expostas diante da situação de extrema desigualdade existente na sociedade brasileira. Essa foi a posição de vários bispos, especialmente os do Nordeste, e de vários assistentes da Ação Católica. O laicato, por sua vez, vai ter um engajamento crescente, resultado da sua própria inserção e de sua atuação como cristão. Esse mal-estar encontrou respostas na argumentação teológica dos pensadores citados, mas havia um grupo no clero brasileiro que propunha nova definição de "ação católica", sob a inspiração do pensamento do Padre Henrique de Lima Voz, pensador

[151] Ver LIBANIO. *Perspectiva Teológica*, p. 324. O autor lembra ainda que essa opção pelos grupos dominados ficaria mais clara para a América Latina tempos depois com as Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979). O Concílio foi realizado no período de 1962 a 1965. Outros dois excelentes estudos sobre o Concílio são os de VALADIER. *Catolicismo e sociedade moderna*; e MAINWARING. *The Catholic Church and Politics in Brazil*, 1916-1985.

que melhor conseguiu prover uma nova chave para as inquietações da esfera religiosa brasileira na virada da década de 50.

Conscientização e engajamento

A profunda desigualdade da formação social brasileira começou finalmente a produzir mal-estar em parte da hierarquia eclesiástica, especialmente nos bispos do Nordeste que trabalhavam diretamente com as populações mais carentes do país. O problema agrário era o mais evidente nesse padrão de desigualdade e vários religiosos começaram a denunciá-lo. Já em 1950, o Bispo de Campanha (MG), Dom Inocêncio Engelke denunciava as condições inumanas do campo e reivindicava a urgência de um programa de ajuda ao trabalhador rural antes que isso fosse feito por "agitadores comunistas". E até 1954, vários bispos, especialmente os do Nordeste, pediram uma reforma agrária limitada, sempre no limite do respeito à propriedade privada. [152]

Os primeiros documentos da CNBB, criada em 1952 por iniciativa de Dom Hélder Câmara, também pediam um maior desenvolvimento do campo para resolver o problema agrário. Era o período de apogeu do desenvolvimentismo, havendo inicialmente a crença de que o desenvolvimento do país iria pôr fim aos males seculares que persistiam nas relações sociais brasileiras. Entretanto, ao longo da década de 50, ocorre uma mudança decisiva nas reivindicações religiosas quanto à questão da terra: os bispos nordestinos lançaram um documento em 1956, "Declaração dos Bispos Nordestinos", apontando as condições sub-humanas do trabalhador rural, e, em 1958, a CNBB condenou as estruturas socioeconômicas de dominação no campo. Era um novo posicionamento em relação à concentração fundiária: estava explicita a necessidade da redistribuição da terra, sem a qual o problema agrário não seria resolvido. Afinal, a rápida transformação da sociedade brasileira com seus primeiros grandes planos de meta dos tempos de JK relutava em chegar ao campo. [153]

[152] Ver De KADT. *Catholic Radicais in Brazil*, especialmente cap. 4, para as origens do catolicismo radical no Brasil. Segundo o autor, a atuação dos bispos do Nordeste durante a década de 50 vai ser decisiva para a criação da SUDENE em 1959.
[153] Ver MAINWARING. *The Catholic Church and Politics in Brazil,* 1916-1985, p. 56. O cap. 3, "*The Reformist Church*", para um excelente relato a respeito do envolvimento crescente de parte do clero nas questões sociais.

E a Ação Católica também se transformava: há uma primeira mudança entre 54 e 58 que vai culminar no encontro de 59, com a mudança de liderança, e na celebração dos 10 anos da JUC no ano seguinte. Deu-se início ao questionamento sobre a verdadeira militância dos leigos e sua possibilidade de inserção na sociedade mais ampla enquanto grupo cristão. Queriam resolver o impasse em que se encontravam, visto que a atuação da JUC e JEC se restringira até então a reuniões e discussões filosófico religiosas; queriam ainda livrar-se da pecha de elitismo e pouca praticidade no seu campo de atuação. E os militantes da JUC, os jucistas, foram encontrar em um grupo da hierarquia eclesiástica o respaldo, tanto institucional quanto teológico, para a formação de sua militância. O apoio institucional veio da própria CNBB, onde um grupo de bispos, liderado por D. Hélder, via a importância da militância leiga como resposta ao impasse da pouca participação do católico nas questões nacionais. O apoio teológico não vinha apenas de um grupo de teólogos, na sua maioria dominicanos, jesuítas c beneditinos, que escrevia a respeito das necessidades de uma nova postura do cristão; vinha também do grupo de assistentes eclesiásticos da AC, recém-chegado da Europa com forte bagagem teológica, que veio a ter uma influência decisiva na formação dessa militância.[154]

Os assistentes eclesiásticos da AC tiveram um papel de vanguarda na preparação da nova geração de jucistas que chegava à virada da década. Foram eles que apresentaram à juventude católica o pensamento dos teólogos europeus, oferecendo uma visão religiosa que ia ao encontro das inquietações dos leigos. Foi o caso, por exemplo, de Frei Mateus Rocha, organizador da JEC de Belo Horizonte, conforme depoimento de um de seus militantes mais engajados, Herbert de Souza, que assumiria um papel de preeminência a partir de então:

> “Desde que entrei na Ação Católica, ser católico para mim era ser revolucionário. Isso foi o que me ensinou Frei Mateus, que era o assistente eclesiástico da JEC, e depois com que eu aprendi também

[154] Para a análise da relação Igreja/Estado, ver DELLA CAVA. Igreja e Estado no Brasil do século XX, em que o autor aponta como o setor progressista da CNBB passou a dominar as resoluções da instituição. O setor progressista, apesar de não ser a maioria, foi capaz de imprimir uma nova linha de atuação na CNBB, com a liderança ascendente de D. Helder Câmara. Aliás, D. Helder preencheu o vazio deixado na liderança da Igreja com a morte de D. Leme na década anterior. Para o estudo detalhado do desenvolvimento da JUC, ver SOUZA. *A JUC: os estudantes católicos e a política*.

> na JUC. Não era simplesmente comungar e obedecer às regras, mas era também transformar o mundo e a sociedade.” [155]

Um dos conceitos mais discutidos nas reuniões dos jucistas com os assistentes era a concepção de *ideal histórico*. Como aponta Gomez de Souza, por ocasião do Conselho de Belo Horizonte de julho de 1959, havia inúmeras questões não resolvidas pela direção nacional da JUC que passavam pelo envolvimento político de seus membros e pelo trabalho com os marxistas. Quem logrou a argumentação capaz de responder à maioria dessas indagações foi o assistente de Recife, Padre Almery Bezerra. Na reunião de 59, mostrou a necessidade do engajamento cristão na ordem temporal, cabendo às elites católicas o esforço de se atingir o ideal histórico realizável, a essência ideal. A reunião de julho de 1959 é, portanto, definidora para a orientação a seguir para futuras ações. A partir daí, o conceito de ideal histórico seria difundido e ampliado para ser vivido no tempo presente pelos militantes da JEC e JUC. Como lembra também o Padre Sena, da regional Nordeste, o ideal histórico concreto é profundamente religioso e fruto da própria vivência: há um apelo a um cristianismo mais consciente e mais engajado no cotidiano. [156]

O ideal histórico concreto, concepção desenvolvida a partir de Maritain, traduz, portanto, a consciência do cristão sobre o momento histórico e uma reflexão sobre a realidade. Em outras palavras, o cristão pensa a si mesmo como parte integrante da história. É o que explicava o Boletim da JUC dc 1960: “Ora, o Ideal Histórico veio como um desencadeamento de um anseio mais ou menos coletivo do que poderíamos chamar vontade de descoberta de uma linha de ação total, a partir de uma síntese global do homem com o temporal e o espiritual.” Os jucistas tinham consciência de sua responsabilidade como grupo de vanguarda e 1960 deve

[155] Entrevista gravada em 30 de outubro de 1996. A participação de Betinho na Ação Católica foi de 4 anos de JEC, seguido de mais 4 anos na JUC. Cada equipe regional tinha seu assistente eclesiástico.

[156] Pe. Sena (Reflexões sobre o ideal histórico. *Boletim 4*, p. 14, 1960) lembra que o Ideal Histórico é uma construção de toda a Igreja, cabendo a hierarquia estimular os fiéis “soldados do primeiro front” que devem agir com nova leitura da tríade fé-esperança-caridade: a fé é a perseverança na ação; a esperança é no sentido que inclui a possibilidade de risco para a ação renovadora; e caridade que impulsione o cristão para que “dê sentido a tudo”. A possibilidade de atuação na história, que é a essência do ideal histórico, é exprimida pelos “princípios médios”, que significa, de um lado, os princípios universais cristãos e, de outro, a realidade concreta. Dessa equação seria possível o surgimento do cristão engajado.

ser visto como o momento de definição para a JUC em sua linha de atuação e de início de um maior engajamento. Seria também o início de conflitos crescentes com a hierarquia eclesiástica.

Não se deve pensar, no entanto, que essa nova visão de mundo religiosa tenha sido compartilhada em bloco por todos os que estavam relacionados com a Ação Católica. Na realidade, essa disposição para um maior engajamento trouxe uma série de conflitos, tanto com os jucistas mais resistentes às mudanças que presenciavam a cada novo encontro a tendência para um comprometimento cada vez maior com as questões sociais, quanto com grande parte da hierarquia eclesiástica que via com preocupação crescente a radicalização do discurso não só dos leigos, mas também do clero progressista que estava envolvido e apoiava a nova militância da AC. Esse conflito ficou mais explicitado a partir de 1960, por ocasião do congresso dos 10 anos: o conceito de "ideal histórico" suscitava maior possibilidade de conflitos por ser muito mais específico em termos de ação cristã do que a linha mais abstrata e ambígua defendida por Maritain. De qualquer modo, a clareza de se pensar uma linha religiosa que levasse para o caminho certo da ação social contribuiu, sem dúvida alguma, para a crescente reação da hierarquia eclesiástica.

Com a chegada da nova liderança da JUC em 1959, pedindo uma linha de ação mais concreta, o conflito ficou mais evidente e mais complexo. De um lado, deu-se o início da radicalização da AC e seus membros de maior militância começaram a perceber quão incômoda era a submissão à hierarquia eclesiástica. Por outro lado, a hierarquia também se dividiu: a grande maioria não fez mais do que censurar a nova militância radical e se esmerou em procurar infiltrações subversivas dentre seus membros. Mas o setor progressista percebeu a importância da busca de novos padrões de vivência religiosa, principalmente a parte do clero que estava diretamente envolvida na AC.

Foi o Padre Henrique Lima Vaz quem forneceu a argumentação filosófica da qual os integrantes da AC tanto necessitavam. Seu aporte foi essencial no sentido de trazer luzes para o dilema em que se encontravam os integrantes da AC. Seu pensamento-chave – a *consciência histórica* – vai ampliar e superar de maneira fundamental a concepção de ideal histórico. Padre Vaz mostrou a necessidade do encontro do cristão com a história, numa explicação teológica da necessidade do engajamento para que a fé

cristã pudesse ser vivenciada em seu sentido pleno. De certo modo, seu pensamento, como ode Mounier, vai além das concepções de Maritain, Lubac e Rahner, pois define o sentido da história revelado no mundo humano das significações e valores, ou seja, na *consciência histórica*. E ninguém melhor do que o próprio Padre Vaz para definir seu conceito:

> Prefiro falar de "consciência histórica" e não de "ideal histórico concreto" no sentido em que Maritain definiu a expressão. O "ideal histórico concreto" é apresentado como a essência realizável ou o tipo específico de civilização para o qual tende uma certa idade histórica. (...) Os ideais históricos podem ser índices elucidativos das formas de consciência histórica. Eles são envolvidos, entretanto, no seu movimento total e a tendência a imobilizá-los como essências puras pode representar uma fuga sutil da história real. *A consciência histórica de uma determinada época não suscita seus ideais históricos como "essências realizáveis", mas como imagens e modelos da sua essência efetiva, das suas contradições reais, do seu desdobramento concreto.*

Padre Vaz vai além, ao afirmar que uma consciência histórica surge quando uma nova visão de mundo começa a ser pensada e o que caracteriza essa consciência histórica nos tempos modernos "(...) é a concepção do homem como ser que transcende o mundo precisamente enquanto o transforma e o humaniza". Por conseguinte, Padre Vaz fornece a concepção de um humanismo histórico, mas como uma real possibilidade de prática, transformando o *ethos* religioso de forma definitiva, pois o coloca num plano de responsabilidade histórica. Não deixa de ser a colocação da questão da ética da responsabilidade weberiana no plano católico, uma vez que passa a ser um imperativo que o cristão sinta o chamado para a transformação do mundo que o cerca. É o que explica ainda Padre Vaz, quando lembra que "a responsabilidade histórica decorre das estruturas mais profundas da consciência cristã", conduzindo-o "à fronteira mais avançada das lutas históricas em que o homem se empenha na conquista de um mundo mais humano, do universo das liberdades reais". [157]

[157] VAZ. *Cristianismo hoje*, p. 77,91 (ênfase minha). Dessa forma, prevalecia a ideia de a consciência não ser desenraizada da história e o próprio Cristianismo não poder ser reduzido a uma ideologia. Para o Pe. Vaz é a própria consciência. Neste texto, ele traça a trajetória da consciência histórica dos tempos modernos. Cabe lembrar que, na época, o ISEB também desenvolvia a questão da consciência para pensar a realidade brasileira. Ver *Consciência e*

O grande pecado do cristão seria, portanto, a "omissão histórica", como chama Padre Vaz à falta de engajamento e à omissão de sua responsabilidade, *enquanto* cristão, de transformação do mundo, omissão que levaria ao conformismo, à *petite peur* de que falava Mounier, quando o cristão optasse pela segurança das tradições, motivado pelo seu "medo pequeno e encolhido" de ousar a transformação. E aqui vai residir o grande marco a separar a nova militância católica a partir da década que se iniciava: era preciso que o cristão agisse sobre as estruturas e a transformação das estruturas injustas era mesmo um imperativo para seu agir católico. Se há uma diferença fundamental entre o humanismo cristão que havia caracterizado a AC até então e essa geração que chegava em 1960 era a necessidade sentida de transformação e de ação sobre as estruturas.

Nessa nova postura, ocorre necessariamente a mesma *transcendência* verificada na visão de mundo religiosa protestante, uma vez que o católico sente-se chamado à atuação no plano coletivo para que possa ser verdadeiro cristão. É ainda Padre Vaz que lembra que "a transcendência ativa do homem sobre o mundo, a assunção do universo na linha do destino humano exprime-se aqui como interiorização de todas as coisas do mistério de Cristo (...)". E é nesse momento que "o gesto do homem que *transforma* o mundo *consagra-o* também no seu definitivo ser". Ocorre então a conscientização, no momento em que o cristão se sente chamado para experimentar o amor cristão na sua vida diária. Mais urna vez é o Padre Vaz que esclarece melhor do que eu poderia tentar: "Para a consciência histórica' cristã a realidade última da história é o amor criador de Deus – a divina *agape* – presente substancialmente no Cristo, presente dinamicamente na Igreja. A história surge assim conjuntamente como um imenso e irresistível processo de *personalização* e, conjuntamente, de *universalização*." [158]

Pode-se perceber a impressionante afinidade desse novo pensamento católico com a leitura do evangelho feita por Martin Luther King. O amor cristão – do grego *agape* – passa a ser a grande munição para a nova

realidade nacional, de Álvaro Vieira Pinto, para a análise da consciência ingênua (aquela que apenas reflete o mundo) e a consciência crítica (que estabelece relações do pensamento com a realidade nacional). A última seria a "consciência verídica".

[158] VAZ. *Síntese*, p. 52-56. Pe. Vaz mostra nesse texto como essa concepção "antropológica" do tempo vai levar à responsabilidade histórica do cristão e seu consequente envolvimento comunitário.

participação social. Nesse redimensionamento do que seja amor cristão, como explicava Martim Luther King, está implícita a ideia de solidariedade cristã para que a prática religiosa faça sentido. E a motivação para o engajamento ocorreu exatamente porque os militantes da AC estavam buscando viver os preceitos cristãos no seu significado verdadeiro, no duplo processo primeiro de personalização, vale dizer, viver a religião no tempo histórico vivido, indispensável para que possa ocorrer o segundo, ode universalização, quando a conduta cristã permeia as outras esferas da vida. Parafraseando Walzer, o católico brasileiro começou a estar em condições de assumir uma nova dimensão de sua cidadania, e o "santo e cidadão" puderam estar lado a lado pela primeira vez.

Como se pode ver com o pensamento do Padre Vaz, a esfera religiosa brasileira também foi capaz de produzir uma argumentação com base teológica e filosófica que logrou fornecer uma chave religiosa que vinha ao encontro das inquietações da militância laica. Essa base teológica seria interpretada de maneira plena por esses novos católicos. Mas para ver como esta argumentação foi interpretada pelos militantes leigos, nada melhor do que ouvir os próprios atores que militavam então.

Ser engajado: novo imperativo para o católico

Para entender a mudança na militância da Ação Católica, particularmente os jucistas, é importante não desconsiderar sua relação com a hierarquia eclesiástica. Os membros da AC recebiam um "mandato" dessa hierarquia que não só provia os meios de organização do movimento, mas também impunha os limites da própria instituição. Por causa da grande diversidade nos quadros hierárquicos – desde um clero conservador e mal informado, e um conservador e bem informado, passando por um clero "humanista" que se assustava com propostas mais concretas de ação, até chegar ao clero mais progressista – foi possível aos militantes da AC ter muita liberdade, contanto que seu raio de atuação não ultrapassasse nunca os limites do consenso da própria hierarquia.[159] Para essa atuação, contavam

[159] É preciso cuidado ao falar de consenso da hierarquia. Lembrando o que dizia Della Cava (Igreja e Estado no Brasil do século XX), a CNBB representou um "canal de renovação", desde a sua criação em 1952 até 1964, não refletindo em absoluto a grande maioria conservadora da hierarquia, pois predominava o pensamento progressista de seu criador, D. Hélder Câmara. Foi exatamente nesse período que o Núncio Apostólico, D. Armando

com a ajuda valiosa dos assistentes eclesiásticos, que viam com entusiasmo a proposta da participação laica de vivenciar a fé em um sentido distinto do vivido até então.

Quando se analisam os programas nacionais da AC, percebe-se que eles refletiam um questionamento social crescente. Lúcia Ribeiro, integrante da equipe nacional da JUC em 57 e 58, aponta essas mudanças em curso: estava em formação um forte "questionamento da posição de um movimento católico frente à sociedade que se modernizava, mas que se colocava basicamente a questão da desigualdade: desigualdade social e econômica com toda uma aproximação aos movimentos de esquerda...", aproximação que foi aos poucos se abrindo para o diálogo que surgiria com maior necessidade a partir dos anos 60. Lembra ainda a importância do relacionamento da juventude católica com a hierarquia: "Reuniões com os bispos, dirigidas pelos leigos era realmente uma novidade e, num certo sentido, um pioneirismo inclusive em relação à situação atual." Esse sentido de emancipação estava também presente na participação indiscriminada de rapazes e moças que participavam do movimento, sem que estivesse presente a questão de gênero. [160]

O ano de 1959 foi a guinada definitiva da JUC com a renovação da direção nacional, trazendo mais ênfase à urgência de se viver na prática o ideal de ser do verdadeiro cristão. Os novos dirigentes chegaram propondo viver o antigo ideal da AC– *ver, julgar e agir* – de maneira distinta, que levava necessariamente à solidariedade e ao compromisso social. Essa nova disposição vai ser mais marcante ainda no ano seguinte, com a reunião da comemoração dos 10 anos da JUC, definidora dos novos rumos da AC. Um ano depois, surgia ainda o Manifesto do Diretório Central dos Estudantes (DCE) da PUC do Rio de Janeiro. Dois indícios claros de que a juventude católica estava fazendo uma nova leitura do que propusera a Ação Católica até então, dando início à radicalização que iria irritar profundamente a

Lombardi atuou no Brasil (1954/1964), e sempre defendeu tanto a militância da Ação Católica quanto o setor progressista da Igreja.

[160] Entrevista realizada em 6 de novembro de 1996. Lúcia Ribeiro lembra que, apesar de não sentir nenhuma discriminação como mulher, a participação não significou abertura para a questão da sexualidade. A sexualidade não era simplesmente uma questão entre os militantes da AC. Vários entrevistados apontam como a questão sexual continuava não resolvida pela Igreja: "casávamos praticamente virgens", lembra um deles.

hierarquia eclesiástica. É mesmo um divisor de águas para o relacionamento dos jucistas com o clero e o início de conflitos sem volta. [161]

A JUC de Belo Horizonte assumiu um papel de ponta na nova liderança. Eram jovens que estudaram na JEC com Frei Mateus Rocha e chegavam à universidade, atuando na JUC. Juntavam suas preocupações religiosas com questões acadêmicas. Dentre os muitos que se destacaram, estavam Herbert de Souza, Antônio Otávio Cintra, Paulo Haddad, Vinicius Caldeira Brant, todos estudantes das Faculdades de Economia e Ciências Sociais da Universidade de Minas Gerais, em Belo Horizonte. Na verdade, os quatro iriam ser responsáveis pela redação do documento de 10 anos da JUC. Dizia assim o documento, depois de reforçar seu compromisso como mandatados da hierarquia: "A própria condição histórica que atravessamos, parece-nos situar a tônica da realidade numa inserção no social, na encarnação total do temporal presente, o que poderia inclinar-nos talvez a pensar em uma insistência maior na ação sobre as estruturas."

Era, em suma, a "ação missionária" da AC que deveria orientar a ação do católico. E citando Congar, o documento reafirmava a preocupação de preservar a mística missionária na ação humana, pois o fiel tinha a responsabilidade dc ser mandatado também no momento em que "age sobre as estruturas". Lembrava ainda a necessidade de os jucistas estarem conscientes de que ajudavam a "construir a história". "No nosso papel de leigos, vanguarda da Igreja, atuando no primeiro front – nós que abrimos as trincheiras, é imperioso que nos arrisquemos. O risco é um dado do cristão. Devemos arriscar-nos mais que a Hierarquia. Nossa bagagem é a busca incessante da santidade." [162]

Na realidade, os militantes da AC, especialmente os jucistas, se recusavam a sentir a *petite peur* de que falava Mounier, c tinham plena consciência da importância de ousarem no novo engajamento a que se

[161] Ver SOUZA. AJUC: os estudantes católicos e a política, p. 173 ff, para um excelente relato das tensões que foram surgindo entre os jucistas e os católicos conservadores. O autor detalha o embate travado por Gustavo Corção com os jucistas Vinícius Caldeira Brant e Antonio Otávio Cintra.

[162] IDEAL histórico, *Boletim 4*, 1960. Vinicius Caldeira Brant, em entrevista realizada em agosto de 1996, lembrou que a parte política do documento foi considerada radical demais pela hierarquia, e retirada. Tal como aconteceu com a CNBB, a equipe nacional da JUC era mais progressista do que várias equipes regionais. A equipe do Rio de Janeiro, por exemplo, tinha uma atitude mais conservadora.

propunham. A partir de então, o ideal histórico do jucista deveria passar não só pela reafirmação da sua fé na atuação no mundo, mas também pela transformação das estruturas que geravam as desigualdades no entorno social. Daí vem a condenação ao capitalismo, juntamente com a necessidade de se buscar uma estrutura mais humana na qual a propriedade privada fosse substituída pela "propriedade social".

Essa vontade de "ousar" começou a assustar a imensa maioria conservadora da Igreja, hierarquia e leigos, pelo tom "marxista" de sua argumentação. O Manifesto do DCE da PUC do Rio, de 1961, iria trazer outros elementos e novas preocupações para a maioria conservadora do clero. O Manifesto defendia que na prática católica tivesse sempre presente o apelo de Cristo para a transformação do homem, "da abertura do ser para a plenitude final e divina da história". Nessa inserção na história, o católico, tem a "responsabilidade social" de transformar as estruturas injustas que provocam uma imensa legião de excluídos. A ação social sobre essas estruturas injustas passou a ser, portanto, um imperativo da conduta cristã: "A nós cabe uma obra prática de ação nesta realidade, uma transformação radical de mentalidades e estruturas."[163]

Como se pode perceber, a temática dos dois documentos é semelhante e há uma convergência em tomo da necessidade de agir sobre as estruturas que oprimem para transformá-las. É uma leitura inteiramente nova do que é *dever* cristão: há a *obrigação moral* de ser agente transformador na história humana, mas sempre *enquanto* e *porque* cristão. É, portanto, um momento de profundas definições para a Ação Católica, quando o movimento percebe a importância do desempenho que poderia ter nas universidades, na Igreja c na sociedade. O chamado religioso sai da necessidade individual sentida até então de ser uma influência ou modelo de bom cristão para que se faça necessário atuar no coletivo, na esfera social mais ampla. Em outras palavras, a vivência religiosa passa a *transcender* na vivência histórica. E tal como ocorreu na religiosidade americana, a história passa a ser a arena tanto da ação humana quanto da ação divina, como diria

[163] "Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica" do Rio de Janeiro, publicado em *Cristianismo Hoje*, p. 97-98. Nesse documento, os estudantes apontam a inadiável urgência da reforma agrária no Brasil. Ver SOUZA. AJUC: os estudantes católicos e a política, p. 175ff, para a descrição desses conflitos.

Berger. Nesse processo, é sentida uma grande necessidade de se lutar por estruturas mais justas.

E é por isso que *engajamento* passa a ser a palavra de ordem para o exercício da verdadeira militância católica. É o que lembrava Paulo Haddad, quando apresentava o tema no Encontro da Regional Centro-Oeste sobre o significado de ser engajado: "Engajamento é o ato de assumir concretamente a responsabilidade de uma obra a realizar no futuro, e que a nossa existência está de tal modo implica& num destino coletivo que nossa própria vida só pode ganhar seu sentido participando da história das coletividades a que pertencemos." Lembrando a definição do Padre Lebret a respeito do significado de ser militante – para quem o militante tem de necessariamente combater pela justiça – Haddad defendia:

> Se somos de fato cristãos e acreditamos nos direitos inalienáveis da pessoa humana, se cremos que toda tem direito à vida, tem direito à cultura e tem direito à liberdade tem direito ao exercício público de sua religião, temos que, na hora dc elaborarmos os nossos projetos de vida, lembrar-nos de que estamos inseridos numa realidade que elimina o direito à vida das pessoas antes mesmo que estas nasçam. Temos de nos lembrar que estamos envolvidos por uma estrutura que só permite o acesso ao direito da cultura às classes economicamente privilegiadas. Temos de nos lembrar, enfim, de que a geração que conosco milita nos bancos escolares desconhece esta realidade e que se ela se engajar desconhecendo que todos os seus conhecimentos têm de estar a serviço do Bem Comum, teremos fracassado como apóstolos jucistas. [164]

Este é um belo testemunho da convicção de um "apóstolo jucista" em que fica manifesta a questão da necessidade de transformação da realidade excludente e geradora de desigualdades. Essa nova geração, que passou a ver a vida política a partir da moral, que vai saber combinar o conhecimento do evangelho com a capacidade intelectual de jovens universitários, traz um novo tipo de proposta de engajamento. E quem soube fazer essa combinação de uma maneira muito eficaz foi um dos seus principais líderes, Herbert de Souza, o Betinho. "Se não tivéssemos o Betinho, a

[164] ASPECTOS do Engajamento Pessoal, *Boletim da JUC*, jul. 1960. Documento apresentado por Paulo Haddad em Belo Horizonte, em fevereiro de 1960.

memória do movimento teria sido diferente", lembra Paulo Haddad em entrevista. [165]

Para Herbert de Souza, era imperioso um novo olhar, um novo *ver* a realidade para a própria sobrevivência da JUC como movimento. Era *ver*, denunciando as ideologias burguesas e denunciando a omissão; era *ver* como conversão à construção de um cristianismo vivo; era *ver* como tomada de consciência para denunciar as injustiças:

> Ver significa tudo isso, conversão ao engajamento na luta pela encarnação dos valores cristãos no homem e na História. A nossa História é vivida no Brasil, precisamos viver o Brasil, viver os seus problemas, conhecer seus dramas, optar por direções históricas, lutar por estas posições, sofrer o desgaste da luta, cristo finalizar o mundo. [166]

Era uma nova "ação católica", impulsionada pela ação direta e concreta da JUC, com uma linha de ação que vai imprimir uma marca distinta a partir de 1960. Como lembrava Hubert de Souza, em entrevista: "A JUC queria transcender os limites da religiosidade tradicional, os limites daquela religiosidade que só pensava em demônio, castigo, prêmio, proibição; religiosidade que não tinha nenhuma vinculação social e quando tinha, era de caráter conservador, tipicamente reacionário." É, enfim, o momento em que a maior militância ia, inevitavelmente, levando a caminhos novos de participação política, como lembra um de seus militantes, Pedro de Oliveira, quando fala da JEC:

> A diferença da JEC de 58 para 61/62 é que no inicio pensávamos que era preciso evangelizar; depois que era preciso humanizar a sociedade. Mas não se podia evangelizar sem falarmos nos problemas do mundo, com toda uma época dc valorização da pessoa humana, de humanismo cristão. Depois percebemos que não se podia falar em humanização sem falar em humanizar as estruturas e reformar a sociedade. Passou, então, de humanização no sentido

[165] Entrevista realizada em 2 de agosto de 1996, em Belo Horizonte. Paulo Haddad lembra a importância de não se desprezar essa combinação, pois muita gente desenvolveu uma vida religiosa moderna, porém desintelectualizada.

[166] SOUZA. *Boletim JUC*, p. 19. Nesse texto, Betinho lembrava a necessidade de a JUC "romper a espiritualidade tímida, introvertida" para que fosse possível nascer um jucista que atuasse "amanhã", ou "morrerá hoje a JUC de amanhã".

> religioso para evangelização num sentido de humanização, e humanização num sentido de politização. [167]

Nesse caminhar, ser religioso permitiu uma nova dimensão àquelas pessoas que teriam abandonado o catolicismo se não se lhes fosse dada uma outra alternativa de vivência religiosa. E a Ação Católica passou, assim, a fornecer uma nova proposta de respostas existenciais com essa mudança de orientação. Luiz Gonzaga de Souza Lima, por exemplo, lembra que para ele "tinha sido uma transformação profunda, pois tinha encontrado um viver religioso inserido no mundo", percebendo que não havia sido católico antes da JEC:

> Passou a se refletir um evangelho que eu não estava conseguindo viver, um amor a outras pessoas, á caridade, à doação para a construção da humanidade, as injustiças, o tratar igual a todas as pessoas. Na JEC, havia reuniões para revisão de vida, reflexão constante sobre o cotidiano c sobre a maneira de tratar as pessoas, numa exigência muito grande da vida cristã, numa coerência da crença com a prática, c profundidade da exigência da vida cristã. [168]

Como lembrou Paulo Haddad quando foi entrevistado: "Em nenhum momento pensou-se na AC apenas como um centro de estudos. O objetivo central era formatar a fé para um mundo moderno, uma fé compatível com o cotidiano c com a vida moderna." Esse vai ser o mesmo depoimento de outro jucista mineiro, Hugo Amaral, para quem a grande mudança foi a necessidade de atuação no mundo: "A militância se tornou algo fundamental, mas sustentada por uma dimensão religiosa. Essa militância visava a instauração de um mundo mais fraterno, com a premissa de que o reino de Deus estivesse em prática nesse mundo."

Na realidade, os jucistas estavam dando uma nova dimensão às categorias já existentes na AC do *ver, julgar, agir*, como lembra ainda Amaral: "Nós introjetamos essas três categorias. Tínhamos um grande

[167] Entrevista realizada em 22 de maio de 1996, ISER, Rio de Janeiro. Pedro Ribeiro lembra que o sistema de recrutamento de novos membros para a JEC era um sistema de cooptação: a equipe da JEC que saía para a JUC via as pessoas mais indicadas para ficarem nos seus lugares. Portanto, nem autoritário, nem democrático. Os quadros eram "escolhidos" dentre os alunos que mais se destacavam por sua participação.

[168] Entrevista feita em 28 de maio de 1996, Petrópolis. Souza Lima lembra que foi convidado a participar do grupo político da JEC, porque era presidente do diretório da sua escola. Foi convidado por Frei Chico a participar da JEC.

desprezo pelo catolicismo carola, caturro." Mas para que tal mudança se concretizasse, era necessária nova leitura c nova definição dos valores cristãos. E prossegue:

> A leitura feita do cristianismo era resgatar valores essenciais, os valores, por assim dizer, primitivos do cristianismo. Não era apenas uma admiração pelas primeiras comunidades cristãs, mas era também, inconscientemente, ter a pretensão de reconstituir o *ethos* das primeiras comunidades, mas mediatizado por outras experiências, tais como a Revolução Francesa c a Revolução Cubana. [169]

Nesse posicionamento é preciso ter presente a dimensão histórica da vida de Cristo, a grande referência. Assim, a cristologia vai ser o marco teológico da mudança de orientação da Ação Católica, lançando as raízes para a teologia da libertação tempos depois.

É a importância do compromisso político e social, tendo em vista a ruptura com a situação opressora. Trata-se de atuar sobre essas estruturas opressoras e não sobre as pessoas, o que implica necessariamente o engajamento do cristão. Como coloca Boff, a indignação ética do cristão face à injustiça "corporifica-se numa práxis de amor engajado". Estavam aí as bases do que viria a ser a teologia da libertação duas décadas depois. Naquele momento, era ainda um desejo de voltar às origens da Igreja, de uma Igreja mais voltada para as questões religiosas genuínas e o modelo de simplicidade da própria vida de Cristo era a grande inspiração? [170]

A busca pela simplicidade das comunidades primitivas vai influir até mesmo na maneira de se situar no mundo. Vários entrevistados lembram a importância que era dada ao despojamento, até mesmo do vestuário, como estilo de vida para a juventude católica. Refletia a busca de máxima coerência de um vivenciar religioso que permeasse todas as esferas da vida.

[169] Entrevista realizada em 7 de junho de 1996, Belo Horizonte. Nesse novo pensar católico, a cristologia assume importância teológica de peso: o modelo a seguir era Cristo e a Igreja fundada por ele.

[170] Ver COMBLAIN. *Cristãos rumo ao século XXI*", para a história das diversas tendências da Igreja. Aponta a teologia da libertação como a "terceira via", desenvolvida do humanismo cristão, que se situa entre o integrismo romano e a devoção popular de intensa emoção. No século XX, o humanismo cristão torna-se político. Ver ainda BOFE *A fé na periferia do mundo*, para as semelhanças entre as bases da cristologia libertadora e as propostas de se viver a fé cristã a partir de um contexto socio-histórico, como propunham os militantes da Ação Católica.

Mas esse despojamento significava ainda uma questão muito mais profunda e que se tornaria cada vez mais incômoda: a necessidade de ação norteada por valores religiosos cuja demanda por coerência entre crença e prática iria provocar revisões profundas de posturas diante das questões nacionais. Provocou mesmo um envolvimento crescente da militância em programas concretos e este envolvimento vai lentamente iniciar a discussão a respeito da adequação do envolvimento da AC em questões nacionais sob a chancela da Igreja.

Tais questões denunciavam o próprio dilema da inserção cristã num contexto social excludente e de extrema desigualdade como o brasileiro, sobressaindo, de forma dramática, o índice de analfabetismo nacional e a situação de exclusão da população rural, denunciando que a modernização brasileira continuava sendo feita para setores limitados da sociedade. Eram questões que traziam a possibilidade de vivenciar o ideal histórico estudado pelos militantes da AC e iriam provocar um posicionamento cada vez mais radical dos militantes católicos, pois o quadro de injustiça desafiava a "responsabilidade histórica" do cristão consciente. Por conseguinte, pertencer à AC era um caminho seguro para maior participação política, representando a possibilidade de transcender a postura essencialmente religiosa para a participação e ação sociais em busca da verdadeira vivência religiosa. Vinicius Caldeira Bram, em entrevista, lembrava que queriam ser autênticos e levar o evangelho à prática: "Essa era a motivação inicial. Descobrir a verdadeira religião: o amor ao próximo, a solidariedade. Levar para a vida os valores cristãos. O segundo passo era a consciência social e daí para a consciência política era um caminho natural."

Dessa forma, houve um processo lento de busca por uma linha de ação que preservasse a coerência entre o ideal e a prática religiosos, mas que exigia uma autonomia que os militantes não tinham. Essa falta de autonomia ficou evidente com a questão da reforma universitária c abalaria o relacionamento dos jovens militantes católicos com a hierarquia, quando vários jucistas cerraram fileiras com o setor da sociedade que queria a autonomia da educação nacional, questão que seria ampliada nos anos seguintes com a discussão em torno da nova Lei de Diretrizes e Bases. Foi um momento de discussão profunda: denunciava a disputa, de um lado, do setor da sociedade que demandava a completa secularização da educação nacional (o DCE da PUC, entre outros), e, de outro, da hierarquia

eclesiástica que queria manter o antigo controle do ensino em nível nacional.

Não é por outra razão que foi decidida a criação de uma outra organização para atender às necessidades de participação política dos militantes jucistas. A Ação Popular (AP) surgiu em 1962 para atender aos anseios de uma militância que pedia independência da hierarquia eclesiástica, podendo, assim ter uma participação que não fosse mareada por sua ligação com a Igreja. Era a interseção entre o secular e o religioso. Ao mesmo tempo evitaria futuros atritos com a própria hierarquia, uma vez que o engajamento político c a colaboração com os outros partidos de esquerda, inclusive o Partido Comunista, ficaria restrita à AP.[171]

A AP, inicialmente formada por uma maioria de militantes da JEC e JUC que não podia ter participação política sob a égide da Igreja, viabilizava o contato desses militantes com outros partidos de esquerda, mas a partir de então sem o ponto de atrito com a hierarquia. Estavam em condições de colocar em prática o que defendera Mounier a respeito da importância da autonomia em relação ao político, na medida em que a AP possibilitava aos jucistas a convivência com outras tendências políticas sem que tivessem de perder sua identidade de cristão. Quando se analisa o documento-base da AP, percebe-se a profunda influência do pensamento católico que na época orientava a militância da AC. Apesar de não haver um tom confessional religioso, estavam lá as orientações do Padre Vaz sobre a consciência histórica, a necessidade de engajamento e participação política e a necessidade de se agir sobre as estruturas. [172]

[171] Pe Vaz, quando entrevistado, lembrou que a necessidade de haver essa separação foi sentida pela própria Igreja e surgiu num encontro no Convento dos Dominicanos no Leme, com a presença do Frei Raimundo Cintra, Pe. Ávila, Frei Romeu Dale, Frei Pierre Secondi e o próprio Pe. Vaz, quando se pensou na conveniência de um espaço de engajamento que não fosse um compromisso oficial da Igreja. Lembra que a ideia foi desenvolvida em reuniões posteriores com os militantes da AC. Numa reunião na Bahia, em 1962, a AP elaborou uma primeira versão do seu documento-base. Foi pedido a Pe. Vaz que ele revisasse e reelaborasse as bases filosóficas do documento. Reescreveu, portanto, os primeiros capítulos. Entrevista de junho de 1996.

[172] Segundo depoimento de vários militantes, sempre houve a possibilidade de dupla militância, não sendo necessária a opção pela AP ou JUC. Vários concordaram que o caso de Aldo Arantes, no Rio de Janeiro, quando teve de escolher entre ser presidente da UNE ou continuar na AC, foi um caso isolado, motivado muito mais pelo conservadorismo do Bispo

De qualquer modo, pode-se perceber que estava formado um grupo, seja na AC ou na AP, que se identificava como "católicos". E é esse sentido de identidade e de pertinência a partir da própria religião que vai ser crucial para seu engajamento na esfera social, mas com uma diferença fundamental quando comparado com líderes católicos das décadas de 20 e 30: agora havia motivação para a mudança estrutural que não havia sido sentida como necessária até então, traduzindo-se no engajamento em programas concretos. Esta diferença estava na busca de valores cristãos genuínos que dessem novo sentido à "ação católica", agora inserida no mundo. Mas nada melhor para entender essa nova visão de mundo religiosa do que perguntar aos antigos militantes que valores seriam esses.

do Rio, D. Jayme Câmara. Assim sendo, havia na AP gente que não era da AC, como havia militantes na AC que não participavam da AP.

CAPÍTULO VIII

VALORES RELIGIOSOS E POLÍTICA EM NOVAS AFINIDADES

As lideranças da AC – tanto os padres assistentes quanto os leigos – eram lideranças que buscavam novos valores: eram valores da participação, do social, da liberdade, da igualdade.

Herbert de Souza

Uma característica que pertence ao legado do cristianismo para o mundo ocidental diz respeito à necessidade sentida pelo cristão de fazer obras para alcançar a graça divina, fazendo parte da tradição católica, a prática das "boas obras" como prova do amor cristão, o que pode ser percebido especialmente na construção de igrejas ou nas associações humanitárias de caráter assistencialista para o exercício da caridade. Mas o que se vê no final da década de 50 é uma modificação profunda nessa prática religiosa para um setor expressivo da Igreja: sai de cena a ética paternalista cristã com a necessidade de fazer a caridade individual e passa a ser importante o exercício da solidariedade cristã para a promoção do cristão enquanto pessoa.

A substituição de caridade por solidariedade não é simplesmente uma questão semântica. É a substituição da ação de caráter assistencialista para a ação que busca a autonomia do ser humano, trazendo a ideia de ação generalizada e impessoal que visa a emancipação dos indivíduos daquelas situações que levam à exclusão ou à marginalização. Enquanto a *ética da caridade* individual deixa inalterado o sistema de dominação que promove relações altamente desiguais, minorando apenas temporariamente as necessidades dos excluídos, a *ética da solidariedade* tem o potencial de conduzir à mudança social mais efetiva, na medida em que se busca, através da ação social impessoal, a promoção do ser humano na sua totalidade. Em outras palavras, a solidariedade cristã tem o potencial de levar à libertação das estruturas que aprisionam c que não proporcionam quaisquer chances

de vida para urna maior igualdade. É uma solidariedade que leva em conta o próximo, mas agora o mais distante possível, como defendia Mounier, sendo que essa ampliação da ação faz com que a esfera religiosa possa trazer um imenso enriquecimento para a própria esfera social. É o momento em que o católico militante busca uma fé cujo fundamento inclui a existência do outro, ou seja, a fé relacional de que falava Mounier. Trata-se da substituição das relações subjetivas da caridade pela impessoalidade que deve estar presente no amor cristão na sua dimensão comunitária católica.

Esse é um processo de profundo significado sociológico: a ampliação da esfera religiosa vai imprimir um novo padrão de interação social, uma vez que a prática religiosa acontece não apenas *no mundo*, mas num processo inevitável *para fora*. É um processo que traz ainda duas outras características significativas para imprimir uma mudança nas relações sociais mais amplas: esse novo *ethos* religioso não só promove nova possibilidade de identidade a partir mesmo da prática religiosa, quando os militantes passam a ser identificados essencialmente como "católicos", como traz o sentimento de pertencimento proveniente dessa identificação que leva à ação efetiva. Pedindo emprestada a categoria de Tilly, poder-se-ia mesmo dizer que foi o início do *catnet* na esfera religiosa brasileira, uma vez que havia identidade enquanto "categoria", os católicos, que começavam a se organizar em "redes" para a ação social. Mas para que tal processo fosse possível, era fundamental a fé relacional que se discutia no capítulo anterior. Vale dizer, a fé deixa de ser monológica c passa a ser dialógica, num processo que implica a necessidade de interação com o outro impessoal no coletivo. E é esse processo que possibilita finalmente estabelecer uma afinidade eletiva entre religião c contexto mais amplo.

O que fica patente no que vai ser analisado a seguir é a importância dos valores religiosos para que essa prática religiosa pudesse realmente assumir um novo significado de ser católico. Viu-se no capítulo anterior que o discurso passou a ser outro para a militância católica no final da década de 50, quando enfim prevaleceu a ênfase na solidariedade cristã e um enorme desejo de modificar as estruturas sociais injustas. Na nova concepção do que é ser cristão tornava-se imprescindível que o católico agisse no seu entorno social, e a religião passou a ser então um campo de questionamento, de inquietação social, sendo fundamental submeter sua crença pessoal a projetos ampliados. Nesse processo, a solidariedade cristã se confunde com a solidariedade social: era ser católico num mundo em

mudança e a concepção religiosa desse novo católico era o motor propulsor para a participação.

Solidariedade cristã e social

Entre as questões fundamentais mais significativas para a prática religiosa nessa época de mudança, três vão marcar de maneira decisiva a nova visão de mundo religiosa e sua contribuição para um maior enriquecimento da esfera social:

a. em um primeiro momento, no nível individual, com a ênfase na *solidariedade* cristã, ocorre uma mudança na perspectiva paternalista de ação católica e o cristão sente o chamado para a ação a partir do desejo genuíno de "agir sobre as estruturas" e poder transformar aquelas situações que levam à desigualdade e à exclusão;

b. num segundo momento – momento de abertura para a esfera social – é importante que o católico possa inserir sua experiência histórica na sua prática cristã, ocorrendo então a *transcendência* da sua própria visão de mundo religiosa, quando passa a ser crucial a vivência de uma fé relacional;

c. o terceiro, acontece na própria esfera social, pois essa inserção na história, no mundo secularizado, também implica necessariamente a convivência com uma *pluralidade* de visões de mundo que era impensada até então. É um caminho seguro para a participação. E solidariedade, transcendência e pluralismo passam a ser ideias-chave nesse processo.

São três pontos cruciais para se entender por que esse momento na visão de mundo católica representou um avanço no encontro da Igreja com a modernidade. Trata-se de aceitar uma visão de mundo em que é facultado ao católico viver sua religiosidade na esfera social diferenciada e plural, sem que isso se torne uma ameaça, pois quando mantém sua identidade religiosa preservada, mas independente da esfera social, passa a ser possível sua participação plena como cidadão e não apenas como católico. A participação não fica, portanto, restrita à esfera religiosa. É um movimento dc saída para a esfera social mais ampla, fundamental para que a religiosidade possa ser vivida plenamente. E a nova visão de mundo

religiosa pôde estabelecer uma série de afinidades com outros grupos da esfera social, mas sempre mantendo sua identidade preservada. São três distinções que trouxeram, assim, possibilidade para se falar numa afinidade eletiva entre esferas religiosa e social totalmente renovada quando valores religiosos vão pressionar para se alcançarem relações sociais mais justas, mais solidárias e mais democráticas. Essa afinidade se estabeleceu num período democrático, durante o governo JK, e continuou no seguinte, pese as crises políticas que se iniciam com a renúncia de Jânio Quadros. A nova identidade para a ação na esfera social, no momento em que os "católicos" daí participam a partir da sua identidade de católico, é que vai fazer com que seja possível sua participação ampliada como grupo religioso.

A solidariedade cristã que transparece nesse processo vai mesmo salientar os valores que vêm sendo discutidos ao longo desse estudo. Ao ficar explicitada a recusa de continuar a ser conivente com situações injustas na perpetuação de relações sociais profundamente desiguais da sociedade brasileira, fica evidente a recusa de continuar entendendo as relações sociais de desigualdade na visão naturalizada da Igreja tradicional. Dessa forma, parte da Igreja deixou dc ser a instituição que reforçava estruturas injustas de dominação e passou a promover um caminho seguro para a participação na esfera social mais ampla, quando é sentida a necessidade de sua transformação para humanizá-la, propondo uma ruptura radical com os valores da antiga tradição da cristandade. Era preciso, finalmente, estar *no mundo* para ser cristão. Como coloca Padre Vaz, foi a passagem do catolicismo "aceito e vivido como tradição", a imensa maioria, para o catolicismo "aceito e vivido como inovação", que é ainda hoje "restrito a certos grupos, sobretudo universitários, profissionais, pessoas que vinham transformar sua crença católica em interrogações sobre a sua própria crença e sobre o sentido dela na sociedade." [173]

Quando se analisam os valores que eram defendidos na época e os comparam com aqueles que ficaram presentes na memória dessa mesma militância, quando vários desses católicos foram ouvidos recentemente,

---

[173] Entrevista de junho de 1996. Pe. Vaz lembra a seguir a rápida transformação por que passara a sociedade brasileira, sobretudo com o governo JK, quando a modernização acelerada ajudou esses católicos a fazerem da religião um campo de questionamento e de inquietação social, não podendo continuar a aceitar os critérios da aceitação tradicional da fé. "Eram católicos em um mundo em mudança." A partir daqui, a maioria das entrevistas não estará com referência em forma de nota, porque já foram mencionadas no capítulo anterior.

percebe-se que, apesar das mais de três décadas a separar a ação do relato dessa ação, são os mesmos valores que são lembrados agora, com a mesma clareza com que eram veementemente defendidos há 40 anos. São valores que exigiam uma prática religiosa inserida no mundo, levando a uma ampliação da ação desses católicos que imprimiu um novo conceito de cidadania. São, por último, valores que questionaram e rejeitaram a tradicional maneira de se viver a religiosidade do católico, fornecendo a esse grupo uma identidade própria.

Justiça, igualdade, solidariedade: valores religiosos?

Entre os valores mais lembrados agora, e defendidos na época, sobressai a questão da justiça, com a necessidade de o cristão buscar corrigir relações sociais injustas. Nessa ação, os valores que ficam subjacentes são a igualdade que o próximo, por sua essência divina, necessita para se desenvolver como ser humano, c a liberdade para atingir a autonomia necessária para esse desenvolvimento. A ideia de justiça social é que vai levar esse cristão a ser solidário; é que vai levá-lo a uma participação social muito mais intensa; e vai pedir pela primeira vez mudanças estruturais profundas provenientes dessa esfera religiosa renovada. Quando se fala em solidariedade, é preciso concordar com Padre Ávila que lembra que a solidariedade social é fundamental no pensamento social da Igreja, ficando essa solidariedade mais presente a partir da década de 50, "mas uma solidariedade bastante exigente, no sentido de que eu cresço no mundo na medida em que sou solidário no mundo." [174]

É uma solidariedade fruto do amor cristão – do grego *agape* – a que se referiam tanto o Padre Vaz como Martin Luther King. Era o amor impessoal, mas comunitário, necessário para que a solidariedade cristã se transformasse em realidade, numa combinação irresistível para a ação social. Era um novo *ethos* religioso que implicava engajamento e compromisso por ser cristão – *no mundo*. Há, portanto, uma nova

[174] Em entrevista realizada em maio de 1996, Rio de Janeiro, Pe. Ávila lembra que parte da Igreja toma consciência da sua responsabilidade social nos anos 50, com a posição crítica que passa a existir depois da criação da CNBB. "Houve uma constelação de pessoas que começou a compreender o compromisso social da fé e, numa situação de injustiça social, tem de estar presente a ideia de libertação. É a tomada de consciência lúcida da responsabilidade social."

possibilidade de afinidade entre valores religiosos c contexto sociopolítico mais amplo, e, pela primeira vez, não há necessidade de sentimentos anticlericais para a participação social. Muito pelo contrário, da mesma forma que os militantes do Movimento dos Direitos Civis puderam encontrar grande inspiração para sua luta por justiça no próprio discurso religioso e na atuação do pequeno grupo de pastores que estava então fazendo a tradução desse novo discurso, a militância católica brasileira também encontrou em parte da esfera religiosa renovada grande motivação para uma participação distinta na esfera social brasileira. A profunda desigualdade social era incompatível com a tomada de consciência desse cristão, assim como a profunda desigualdade de direitos em terra americana levara um grupo de militantes à reivindicação ativa. A questão da justiça tornou-se, portanto, o eixo para o engajamento do cristão, tanto o protestante negro quanto o católico radical.

Foi, então, o momento em que novos valores – principalmente os valores da igualdade, justiça c liberdade – passaram a ser norteadores de uma ação católica específica e inusitada. Na luta por maior igualdade para que o indivíduo possa usufruir a liberdade que deve estar implícita na sua condição de ser humano, a solidariedade passa a ser a condição inicial. Assim sendo, há uma reconciliação dos valores religiosos com os valores que são norteadores do ideário iluminista que dá origem à concepção dos direitos humanos inalienáveis. Diferentemente do que ocorrera até então, tal concepção não representou nenhuma ameaça à visão de mundo religiosa. Muito pelo contrário, os valores aí subjacentes puderam coexistir e até mesmo fortalecer a prática religiosa, quando finalmente ficou eliminada a tensão que existia entre valores católicos e os direitos humanos fundamentais. É o que lembrava Lúcia Ribeiro, em entrevista, a respeito do que era ser católica naquele momento: "Era a presença nova da Igreja no mundo. Era um testemunho de valores cristãos fundamentais, de amor, da caridade, da solidariedade, da justiça, da liberdade num mundo de desigualdades. Partindo muito da realidade." [175]

[175] Entrevista de outubro de 1996. Rio de Janeiro. Luiz Viegas de Carvalho lembra que a JUC vai questionar a tradição católica de caridade e cita, como exemplo, os vicentinos que tinham um profundo sentimento de caridade com as "Damas da Caridade", mas sempre com uma conotação assistencialista.

Não se tratava, entretanto, da quebra da tradição católica, nem da adesão racional a um ideário universal iluminista, pois isso não era colocado dessa forma. Os militantes da AC iriam traduzir esses valores em novos discursos religiosos, tanto para sua adaptação à tradição católica como para uma abertura para as concepções mais básicas de se pensar no ser humano generalizado e com direitos inalienáveis exatamente por sua condição humana. Essa visão de mundo podia ser encontrada na própria concepção do cristianismo. Luiz Viegas de Carvalho, quando perguntado a respeito de valores do pensamento católico que ajudam na configuração da cidadania, colocou: "Diria que uma das maiores forças é o amor ao próximo. Se não há amor ao próximo por qualquer motivo, é muito difícil ter cidadania. Passa pela solidariedade e o catolicismo promove essa solidariedade. É uma de suas maiores forças, do cristianismo em geral." [3]

Portanto, a nova perspectiva de solidariedade que passa a ser defendida na década de 60 não entra em conflito com a antiga tradição cristã; é antes de tudo o resgate dessa tradição esquecida do pensamento cristão. Como lembrava ainda Viegas, o marco diferenciador para aqueles que se engajaram na AC foi a crença na transformação do mundo pela ação, mas sem nenhum sentimento de rompimento com a instituição social, pois não queriam sair da Igreja. "Queriam transformar a sociedade e, por tabela, também a Igreja seria transformada." Era um caminho que ia levando os militantes para um caminho cada vez mais ampliado. É o que lembrava Herbert de Souza:

> Creio que nortearam uma visão que depois veio desaguar numa concepção democrática radical ou socialista de sociedade e tivemos uma participação de caráter revolucionário e de anti *status quo*. Que valores seriam esses? Valores da solidariedade, da igualdade, da justiça, da liberdade, da responsabilidade e do engajamento na transformação da sociedade.[176]

É por essa razão que a questão da justiça passa a ser o norte da ação religiosa e a ideia da igualdade assume uma significação nova: não era mais a igualdade abstrata que se pregava anteriormente quando todos os cristãos seriam iguais após a morte. Era a igualdade que se buscava na história

[176] Entrevista de outubro de 1996. Betinho lembra ainda que o engajamento político "era uma consequência natural do trabalho que fazíamos. Tanto que nós começávamos na JEC, depois na JUC, e terminávamos na política estudantil da UNE ou DCEs".

humana para que as pessoas pudessem estar em condições de usufruir sua condição humana. E foi esse sentimento de justiça que levou a militância católica à ação, tendo por objetivo a luta por estruturas mais justas para que o ideal de emancipação do ser humano pudesse se transformar em realidade. Paulo Haddad, quando perguntado a respeito da motivação para a militância, respondeu: "o moto era a justiça social", mas sempre movido por uma concepção religiosa genuína. É o mesmo pensamento de Souza Lima:

> Era o Cristo de São Mateus, combativo, construtivo, que topava as paradas. Nós tínhamos que construir o nosso mundo porque nós éramos a imagem de Deus. O pecado degenera o mundo dc justiça e nós tínhamos que arrumá-lo. Deu um conceito de missão: a missão de arrumar o mundo, humanizando-o, construindo um mundo de justiça e de paz. E os valores religiosos estavam aí no miolo. Além dos conflitos objetivos de classe com a sociedade, o cristão tinha essa outra turbina poderosa que o levava a um grau de dedicação elevadíssimo.

Nessa vontade de agir, havia a responsabilidade histórica de que fala Padre Vaz de não se omitir diante de relações desiguais. Era o *calling* a que se refere Weber quando fala de ação orientada por valor, que tem um fim em si mesmo e assume significação a partir do momento em que acontece a conscientização da importância desses valores para a ação social. E o engajamento na esfera mais ampla é o caminho natural porque o cristão não pode mais se omitir. Há uma transformação profunda do cristão a partir da sua própria visão de mundo religiosa. É o que descreveu Luiz Viegas, ao relembrar os militantes jucistas:

> Quando a gente fala de valores religiosos, sobretudo de valores, fica difícil caracterizar o que é valor e o que é valor religioso. Então eu fico achando que tudo aquilo que pode mudar o ser humano, a humanidade ao serviço da humanidade, é um grande valor, é um valor religioso. Esse povo [JUC] queria fazer um Brasil mais humano, mais justo, mais fraterno. Era o bem comum. Esse trabalho era levado com grande desprendimento. Apesar de muitos serem de famílias abastadas, ou até ricas, era um movimento muito desprendido. As pessoas começavam a se comportar diferentemente dos outros no trajar, na maneira de ser. Implicava uma simplicidade de vida e o trabalho foi muitas vezes levado a isso por causa de uma reflexão sobre a universidade.

E Padre Libânio, quando perguntado sobre esse novo católico, assim o definiu:

> Estavam descobrindo a solidariedade, o compromisso social, a comunidade litúrgica, a celebração viva da palavra de Deus. Estavam descobrindo que ser católico era ter uma participação mais ativa, tanto na Igreja quanto no mundo (...). Outro valor importante era o da liberdade, da iniciativa, da participação interna da Igreja, da celebração viva da liturgia, do compromisso social, de assumir a vida comunitária, não apenas o clero, mas também o leigo.

O caminho para a militância pode ser assim descrito: o amor cristão se traduz pelo amor ao próximo impessoal, mas comunitário, leva a uma solidariedade que se confunde por ser ao mesmo tempo cristã e social, c, como resultado, passa a haver uma nova disposição para a ação social, no momento em que os atores respondem ao chamado de amor cristão. O distinto na década de 60 é que esse caminho foi vislumbrado a partir da própria prática religiosa. Como lembra Souza Lima em entrevista, a Igreja passou a ser "um espaço de construção de cidadania na virada dos anos 60 para cá num processo irreversível".

O amor cristão vivido no tempo histórico presente traduz a necessidade de se viver a *transcendência* da visão religiosa no mesmo encontro da prática religiosa com o tempo histórico, verificado na tradição protestante analisada anteriormente. Mas para o pensamento católico foi uma guinada fundamental, tendo sido necessário o resgate da própria essência do pensamento cristão. E a transcendência verificada nesse processo é a prova suprema desse amor cristão. É o que explicou Padre Ávila em entrevista:

> O grande valor católico é o amor a este ser transcendente, aos homens que pela própria criação divina são irmãos que participam numa vida desse Deus na transcendência. Significa a temática da encarnação: a presença da transcendência no próprio drama da história humana. Estamos tocando nos módulos mais essenciais do cristianismo: o ser supremo para o católico não é uma pavorosa solidão, mas, sim, uma inefável comunhão de um Deus que tem seu logos. Acontece que só dispomos de categorias e conceitos de nosso vocabulário para exprimir essa realidade transcendente; portanto, a nossa visão é antropomórfica (...). Essa transcendência se faz presente através de seu filho. É preciso, portanto, ir ao Gênese – Deus fez o filho a sua imagem e semelhança. Dessa forma, por um gesto de amor cria um ser que é capaz de responder a essa transcendência com amor e com liberdade.

É por essa razão que a transcendência é uma das ideias-chave na nova visão de mundo religiosa pensada pelos militantes da AC. É a transcendência da ideia divina na encarnação que vai levar o militante a lutar pela dignidade de todo ser humano exatamente pela sua essência ao mesmo tempo humana e divina. Assim sendo, para que a religiosidade tenha realmente um significado pleno o militante católico deve viver o amor cristão numa ação ampliada, numa ação coletiva, de solidariedade social porquanto cristã. Havia, enfim, o desejo de viver a religiosidade de maneira plena. É o que lembrava Herbert de Souza quando foi entrevistado:

> Participação, engajamento, solidariedade, transformação, revolução. Seriam esses valores religiosos? Seria, sim, uma nova visão de Igreja onde o cristão não é simplesmente um cidadão resignado, uma pacata e submissa ovelha, mas alguém que pensa, que age, que quer e que preza a sua liberdade, inclusive a dc praticar a religião da forma que entende melhor. Havia uma preocupação muito grande com a comunhão, tanto no sentido físico de comungar como o da participação e um sentimento fortíssimo de engajamento para a transformação do mundo. Esses valores religiosos é que marcaram profundamente todos aqueles que viveram a AC nessa época.

E aqui surge uma questão que merece ser enfatizada. O catolicismo brasileiro passou a promover ação social num processo *anterior* ao engajamento em programas específicos. Esse engajamento se dava exatamente pela exigência dessa nova prática religiosa de não se omitir no tempo histórico presente. Isso não significa que a esfera religiosa estivesse se politizando, como lamentavam, na época, as mentes conservadoras que se assustavam com a nova militância. Como lembrou Caldeira Brant, a política não precisa de argumentos teológicos, mas num movimento inverso, é importante para o religioso que sua prática religiosa possa adquirir uma afinidade com a esfera política. Significou, assim, que a esfera religiosa passou a fornecer poderosa munição para o católico se conscientizar das questões sociais a sua volta, numa nova definição do *ver* e *julgar*, para que então estivesse em condições de novo engajamento, vale

dizer, de poder *agir*. Era uma nova leitura do ideal da AC, cujos valores passam a ser de transformação, não individual, mas coletiva.

Foi um processo lento para a própria militância católica. Foi preciso um tempo de maturação para a reafirmação de seu compromisso com o social, que passou, então, a prevalecer na vivência religiosa. E a AC – em particular os jucistas, sua militância mais ativa – começava a década de 60 com uma aproximação com a esquerda em várias regiões do país. Naquele momento, num processo lento de transformação fruto da própria militância, os jucistas haviam chegado à conclusão que "o adversário era a direita", que mantivera a estrutura injusta de dominação ao longo da história da formação social brasileira. Vai ser mesmo um período de várias possibilidades de engajamento. Gomez de Souza descreve o caminho dos jucistas com um comprometimento cada vez maior no Movimento de Educação de Base (MEB), nos Centros Populares de Cultura (CPC), ou ainda nos programas ligados à experiência de alfabetização de Paulo Freire. [177]

A participação dos católicos nesses diversos movimentos era crucial na nova concepção religiosa. E aí está a importância da criação da Ação Popular (AP): no momento em que a militância católica pôde participar da esfera social em uma organização independente da Igreja, foi possível preservar sua autonomia de ação, estabelecendo, ao mesmo tempo, a afinidade entre religião e política. Como apontou Paulo Haddad, "a militância estudantil era estimulada pela AC. O que não era estimulado era a formação de uma frente política como foi a AP. A distância política foi boa para a AP c para a JUC. Tinha uma área secante: na AP havia gente que não era da AC e muita gente na AC que não participava da AP." [178]

As ideias de solidariedade e transcendência vão levar a outra distinção que foi assinalada em relação ao catolicismo tradicional, qual seja a pluralidade que se fez necessária para a esfera religiosa poder realmente

[177] Ver SOUZA. *A JUC*: os estudantes católicos e a política, p. 208. O autor lembra que a presença dos jucistas em todos estes programas tornava difícil o diálogo com os bispos mais conservadores, como D. Eugênio, em Natal.

[178] Entrevista de agosto de 1996. Nessa ocasião, Paulo Haddad lamenta o relato feito por Aldo Arantes desse momento, "descaracterizando muito o movimento". Considera o pior resgate feito da época. Cita o exemplo de Vinicius Caldeira Brant, para quem trabalhou para a presidência da UNE, que foi eleito normalmente com uma frente única. Lembra que eram chamados de "esquerda católica" e não de JUC.

conviver na esfera social. Era uma das questões mais difíceis de serem entendidas pela hierarquia acostumada com o pensamento hegemônico da Igreja na formação social brasileira desde sempre. Mas a pluralidade no exercício da prática religiosa era condição para a própria participação nessa esfera ampliada c num mundo secularizado. Em outras palavras, a religião passou a ser um dos componentes da sociedade civil e o sagrado ficou restrito a uma esfera específica. E o que colocou bem Gomez de Souza, quando foi entrevistado:

> A esfera religiosa convive com outras porque agora é pluralista, pois não vai haver mais cristandade. Acredito na força do sagrado, mas não se trata de um sagrado restaurador, pois não vamos voltar mais para uma sociedade sacral. Ela é secular e pluralista e nessa sociedade pluralista há espaço para opções religiosas no plural.

Mas esta foi, sem dúvida alguma, a questão mais difícil de ser tratada pela hierarquia. E o caminho percorrido pela militância, com a maior participação em programas específicos e pronunciamentos cada vez mais fortes, nos quais se cobrava a coerência da prática religiosa, vai mostrar como essa hierarquia ainda não estava preparada para tal convivência.

O papel do leigo numa Igreja em transformação

A radicalização que aconteceu a partir de 1963 levou à discussão do papel do leigo nessa nova Igreja, dilema nunca resolvido completamente pela hierarquia católica. Porque ao mesmo tempo em que se acenava ao leigo com nova possibilidade de atuação na esfera religiosa, e ainda na esfera social enquanto mandatado pela Igreja havia sempre a ameaça de a hierarquia bloquear a militância quando esta parecia extrapolar suas atribuições como mandatados. E um dilema sentido no próprio clero que apoiava a militância da AC. É o que se perguntava, por exemplo, D. Padim, assistente da AC por vários anos, um pouco mais tarde quando já era bispo de Lorena, em 1965, ao apontar para o paradoxo da AC. Ao mesmo tempo em que aos leigos era pedida a sacralização do temporal, eram impedidos de executar essa tarefa: "Não vejo, pois, possibilidade de uma linha certa da

AC se os bispos pretendem que os membros da AC se abstenham de uma atuação na ordem temporal.” [179]

A relação entre leigos e hierarquia apresenta dois aspectos importantes: se, por um lado, a hierarquia facilitava a ação dos militantes no sentido de prover os recursos materiais necessários para a organização dos diversos programas e encontros nacionais pensados pelas equipes regionais, por outro, estava sempre presente a possibilidade de seus pronunciamentos ou programas não passarem pelo crivo dessa mesma hierarquia. Quando vários militantes foram perguntados sobre sua relação com o clero, há uma unanimidade em reconhecer que eles “não davam muita bola” para a reação do clero mais conservador, havendo mesmo uma certa dose de irreverência na sua postura. Sabiam que contavam com um grupo de expressão desse clero na CNBB e com o poder de persuasão dos assistentes eclesiásticos, que tiveram um papel de suma importância na mediação entre os dois grupos.

Não se deve chegar à conclusão, contudo, que não havia espaço para diversas correntes dentro da própria hierarquia na época. Souza Lima, quando perguntado sobre a convivência com a esfera social cada vez mais diversificada, lembra que a Igreja, com João XXIII, viu-se obrigada pela história a se questionar para sua própria sobrevivência, o que a tornou “plural”, condição para que pudesse estar em condições de conviver no novo mundo secularizado. “Veem-se posições plurais dentro de cada diocese c dentro dc cada pastoral. Tem gente – o pessoal da ‘ordem’– que acha isso um defeito por não ser homogênea. Eu acho isso uma qualidade e é definitiva. Uma Igreja para ser planetária tem de ser plural e a única Igreja preparada para isso é a Igreja Católica.”

Estava, pois, em curso um processo inusitado de convivência religiosa num mundo secularizado. Lembrando mais uma vez a concepção de esfera social de Hannah Arendt, percebe-se que o católico brasileiro estava finalmente em condições de participar da esfera ampliada – a esfera

[179] Documento da Reunião dos Bispos em Roma, de 1965, *apud* SOUZA. *A JUC*: os estudantes católicos e a política, p.188. Sobre D. Cândido Padim há um registro digno de nota. D. Padim foi indicado por D. Jayme Câmara para substituir D. Romeu Dale, em 1962. Era considerado pela hierarquia mais moderado e esperava-se que ele pudesse mudar a linha dos jucistas. Mas aconteceu exatamente o inverso: um ano depois, no Conselho de Aracaju, ele saía em defesa veemente da ação dos jucistas.

social – com sua identidade religiosa resguardada, quando foi possível então a convivência com outros matizes ideológicos, sem que estes trouxessem algum tipo de ameaça para sua visão de mundo. Muito pelo contrário, promovia uma forte identidade coletiva. É o que lembrou Lúcia Ribeiro, quando entrevistada:

> O fato de pertencer à JUC, o processo de conscientização que se dava aí, embora não fosse tão explícito quanto aos direitos e cidadania como se dá hoje, de alguma forma dava [ao militante] uma identidade social própria e possibilitava sua atuação como membro de um movimento. Em termos individuais, sem dúvida alguma, e em termos de Igreja também. Havia um sentido de pertencimento por um lado e de identidade coletiva por outro. Você se sentia com possibilidade de atuar no mundo, atuar dentro da Igreja para uma transformação.

Mas à medida que cresce a radicalização da militância, que coincidiu com a radicalização ocorrida no cenário político nacional, também passou a haver uma reação mais acentuada da hierarquia quanto aos “excessos”, especialmente dos jucistas. [180] A dependência ao clero ficou mais incômoda nos meses anteriores ao golpe de 1964 e o dilema da participação do leigo foi realmente dramatizada quando os militares chegam ao poder. Prevalece, então, o setor conservador da hierarquia eclesiástica que pôde finalmente respirar aliviado: estava afastado o perigo do comunismo, considerado o grande inimigo; os religiosos mais atuantes perdem seus postos estratégicos. A hierarquia ainda levaria alguns anos para começar a reagir aos excessos da repressão militar, mas naquele momento anterior ao golpe era cada vez maior a tensão entre os grupos conservadores e progressistas, sem que houvesse perda da religiosidade na militância da AC. Como colocou Caldeira Brant quando foi entrevistado:

> Nossa ação política estava muito impregnada por religiosidade mesmo. O fato de atuarmos na sociedade mundana não desvinculava da cabeça de ninguém a transcendência. A cisão mais clara foi por volta de 63/64, no momento das marchas de família, quando grande

[180] Não se pode esquecer que o apoio à AC variou muito nos diversos Estados Como lembrou Viegas, não se pode comparar a atuação de D. José Maria Pires, da Paraíba, ou ainda anteriormente D. Antônio dos Santos Cabral, de Belo Horizonte, que davam apoio à AC, com D. Eugênio Sales, de Natal, ou D. Vicente Scherer, do Rio Grande do Sul, que fizeram fortes restrições à ação da JUC e do MEB.

parte dos católicos foi para a rua pedir o golpe. O ponto de ruptura claro com a Igreja foi nessa época, quando os embates políticos ficaram mais acentuados.

Nesse processo, a falta de autonomia da AC ficou exposta na época do golpe militar, quando assistentes da AC foram removidos e diversos programas foram interrompidos ou revistos para que pudessem sobreviver. Com a chegada dos militares em 1964, foram colocados em evidência dois aspectos que fazem profundo contraste com a situação americana. Além da falta de autonomia do leigo c dos assistentes eclesiásticos, a sociedade brasileira mostrou mais uma vez sua vocação para preservar uma esfera pública truncada quando recorreu aos militares para a solução do impasse político em que se encontrava. Diferentemente do Movimento dos Direitos Civis, que tinha um modelo de cidadania a perseguir, garantido na própria Constituição americana, a Ação Católica se deparou com um novo fechamento da esfera social brasileira. Nos Estados Unidos, a militância podia pensar em estratégias de ação social porque estava dialogando com um país de tradição democrática, ainda que excludente para a população negra. Daí a eficácia da ação direta não violenta. No Brasil, não houve esse respaldo por ocasião da crise anterior ao golpe militar. Muito pelo contrário, os novos grupos que lutavam por maior participação na esfera social, os camponeses entre eles, tiveram suas chances subitamente cortadas, quando vários dos programas em curso foram eliminados.

No que concerne às propostas institucionais da Igreja, há um recuo considerável a partir de 1964. Vence o grupo conservador que se apressa a apoiar o regime militar, c que teve influência decisiva no golpe, liderando, por exemplo, a "Marcha da Família com Deus pela Liberdade". A hierarquia passou por uma mudança profunda e D. Vicente Scherer tornou-se o dirigente da Comissão de Apostolado dos Leigos da CNBB, iniciando-se então os confrontos que marcaram a fase final da JUC. Cumpre apenas destacar o paradoxo da situação: no momento em que se assinavam em Roma os últimos documentos do Concílio, propondo uma nova prática religiosa para as igrejas católicas do planeta, no Brasil era inaugurada uma fase de fechamento religioso que somente seria mudada com a radicalização do próprio regime militar a partir de 1968. [181]

[181] Para uma excelente descrição dos anos finais da JUC, que é dissolvida por decisão da hierarquia em novembro de 1966, ver SOUZA. *A JUC*: os estudantes católicos e a política,

Podemos voltar mais uma vez à "sociologia da falta" e mencionar duas dessas faltas que foram cruciais quando o golpe militar cortou a ação em curso dos vários movimentos: faltou tempo para que pudesse ter havido a consolidação da ação de programas, como o Movimento de Educação de Base (MEB) ou o sindicalismo rural, e faltou também espaço para uma afinidade eletiva entre valores religiosos e o contexto sociopolítico mais amplo, num momento de grave crise política, cujo desfecho foi o golpe militar. A solução para a crise foi novo fechamento, não apenas político de fato, mas também um fechamento socioeconômico, no momento em que as elites optaram por preservar o mesmo modelo gerador de desigualdades.

Apesar de ter sido um tempo curto, a AC representa um momento de excelente ilustração de como um grupo da esfera religiosa, tradicionalmente avessa a qualquer tipo de mudança, pôde implementar uma ação das mais eficazes em termos de participação social c conviver com uma pluralidade na esfera social impensada até então. A ação católica empreendida naquele momento é considerada o embrião da Teologia da Libertação por Gutierrez, um de seus teóricos fundadores. Estavam lá os mesmos valores religiosos que seriam invocados na década seguinte, valores que não se compatibilizam com esferas sociais fechadas e geradoras de privilégios para alguns e exclusão para muitos. São valores que ressaltam a antiga tradição cristã de valorização do indivíduo, mas cobram transformação para que possam ser vivenciados. Portanto, a AC não foi um movimento "excêntrico", pensado por militantes lunáticos a perseguir uma utopia; foi a possibilidade de mudança, mudança possível no momento em que valores genuínos do pensamento cristão foram resgatados e repensados para a promoção da solidariedade necessária para a ampliação da cidadania. Mas nada melhor para entender essa "ação católica" do que uma breve análise de dois programas específicos que tiveram a chancela da Igreja na sua formação.

cap. VI. O autor mostra como os principais atores da AC foram transferidos para outras funções: D. Helder, já arcebispo de Olinda, não foi reconduzido à CNBB e D. Padim, assistente-geral da JUC, foi nomeado bispo de Lorena, por exemplo. Ver ainda SKIDMORE. *Brasil, de Getúlio a Castelo*, para a descrição do momento anterior ao golpe e da participação da Igreja.

Construindo cidadania no campo: MEB e sindicalismo rural

O período entre 1961 e 1964 é o período mais rico em termos de engajamento da AC em programas concretos. É o momento em que fica manifesta a vontade dos militantes da AC de transformar o quadro de injustiça da realidade brasileira, principalmente a miséria da população rural. Dois dos programas levados a cabo nesse período – o Movimento de Educação de Base (MEB) e o sindicalismo rural – vão proporcionar a possibilidade de a militância católica agir sobre aquelas estruturas que serviam para manter grandes setores da sociedade brasileira à margem de qualquer possibilidade de promoção da pessoa humana. Tanto o MEB, que foi se tornando um programa de conscientização do indivíduo por intermédio da alfabetização, quanto o sindicalismo rural, que tinha por objetivo promover um grau mínimo de associação do campesinato brasileiro, tiveram a chancela da Igreja, que viu aí duas oportunidades únicas para influir na área rural, tanto na alfabetização com orientação religiosa, quanto na associação como resposta à força crescente das ligas camponesas. [182]

Eles vão mostrar como a agência humana foi assumindo um significado cada vez mais próximo da consciência e responsabilidade históricas de que falava Padre Vaz. Mostra também como a estrutura da Igreja foi utilizada em programas que terminaram provocando profundo envolvimento dos militantes da AC. Mostra ainda como esse envolvimento foi trazendo novas estratégias c discursos, e, consequentemente, novos conflitos. Mostra, por último, a possibilidade de um traço marcadamente voluntarista, quando a agência humana passa a ser a realidade concreta do engajamento idealizado pela militância. São programas inovadores e uma "operação exemplar de conscientização", como coloca bem Cândido Mendes, e se "encontram condutas significativas que logram tocar um

[182] Segundo De KADT (*Catholic Radicals in Brazil*, p. 141), apenas 1/5 das lideranças do MEB não havia participado em algum momento dos programas da Ação Católica nos primeiros anos de funcionamento, o que não vai ser essa a realidade mais tarde, especialmente a partir de 1963, quando 55% não tinham tido nenhuma experiência com a AC.

ponto sensível [e] entremostram uma articulação fundamental do largo processo de conscientização da coletividade nacional." [183]

A história do MEB é mesmo um exemplo perfeito para o processo de mão dupla entre agencia e estrutura que vem sendo ressaltado. De um programa surgido de uma parceria entre Igreja e Estado, vale dizer, de cunho estritamente institucional, vai-se transformar gradualmente num programa de profunda inserção social, cujo envolvimento crescente dos atores termina mesmo por mudar a natureza do próprio movimento. O MEB passou a oferecer instrumentos concretos por intermédio da alfabetização que possibilitaram o processo de conscientização individual, fazendo com que o indivíduo passasse a ser capaz de perceber uma nova dimensão coletiva. [184]

Originalmente, portanto, o MEB, pensado numa dobradinha entre Igreja/Estado para organizar escolas radiofônicas no Norte, Nordeste e Centro-Oeste, vinha satisfazer uma dupla necessidade: propiciava, por parte da Igreja, a difusão de educação de base no interior do país com a chancela da CNBB, e permitia ao governo contar com a estrutura já existente da Igreja. Como lembra seu então coordenador nacional, Luís Eduardo Wanderley, havia uma gama de motivações que fazia com que o governo se entusiasmasse por sua criação: era atraente a educação popular ampla como estratégia populista para o presidente recém-eleito; servia ainda como resposta aos apelos da UNESCO para campanhas de alfabetização; funcionava também como redução do poder das oligarquias rurais; e, por último, era ainda fundamental como controle ideológico das massas rurais.

Mas quando se analisa sua trajetória, percebe-se quão distante estava o movimento, em 1963/1964 dos seus objetivos iniciais de 1961. É o que constatou Wanderley anos mais tarde:

[183] MENDES de ALMEIDA. *Momento dos vivos*, p. 203.0 autor lembra ainda que esse foi um período dos mais ricos para o encontro da nação com a cultura popular: "A identidade justa entre a ação e a reflexão social."

[184] Em março de 1961, o recém-eleito presidente Jânio Quadros assina um decreto viabilizando a criação do MEB, fruto de entendimentos que vinham se desenvolvendo entre o ainda candidato Jânio Quadros e o Arcebispo de Aracaju, D. José Távora. Jânio viu com entusiasmo o aproveitamento da Rede Nacional de Emissoras Católicas (RENEC) para a alfabetização de futuros eleitores, e D. Távora igualmente se entusiasmou com a verba oficial para a difusão da educação com orientação católica.

> De um movimento inicialmente paroquial, bastante confessional, ele foi se secularizando e criando conflitos entre a situação dada pelos leigos e as finalidades pretendidas pelos bispos. Dos objetivos amplos e vagos de romper o subdesenvolvimento, foi assumindo um projeto de desenvolvimento nacionalista, com ênfase nas reformas estruturais, no desenvolvimento social, no desenvolvimento de comunidades autossustentadas. Da finalidade basicamente alfabetizadora passa para uma educação de base que compreendia conscientização e politização, valorização da cultura popular, instrumentação de comunidades, organização do povo, animação popular (...) de uma postura paternalista e idílica da pureza do camponês foi-se tomando consciência de como o capitalismo ia destruindo o seu mundo (...).[185]

Não cabe aqui fazer a análise dos conflitos existentes no cenário nacional, mas cumpre assinalar que, nesse período, o MEB colocava em evidência todos os conflitos e ambiguidades existentes tanto na relação entre o laicato e hierarquia quanto na relação entre Igreja e Estado. No que concerne à esfera religiosa em si, havia a questão cada vez mais evidente da participação do leigo. No momento em que a equipe nacional do MEB lutava para preservar a autonomia do programa (afinal, era um programa financiado pelo governo federal), propondo uma educação secularizada nas dioceses onde os programas eram implantados, contrariava as intenções iniciais de amplo setor da Igreja que pedia até mesmo preces antes de cada lição radiofônica. Quanto à segunda questão, a atuação do MEB com uma programação radiofônica de alfabetização cada vez mais secular, trazia à tona a ambiguidade das relações entre Igreja e governo, quando a hierarquia eclesiástica fazia pressão por uma educação dc cunho mais religioso. E em entrevista apontou, Wanderley aponta dois aspectos do impasse que representava a ação do MEB:

> Nós queríamos descobrir como viver a espiritualidade, mas trabalhando e agindo no nível profissional e engajamento político

[185] WANDERLEY (*Educar para transformar*, p. 45) usa o MEB no contexto da Igreja Católica para apontar o acirramento das contradições da realidade brasileira, sejam elas econômicas, políticas, culturais, sociais ou religiosas. É um excelente relato da gênese do MEB, conflitos e atuação até o golpe militar de 1964. A CNBB ficou encarregada da instalação de 1500 escolas radiofônicas no primeiro ano da criação do MEB. Para outra descrição do MEB, ver De KADT. *Catholic Radicals in Brazil*; ou FÁVERO. *Uma pedagogia da participação popular*.

> (...). Há duas coisas aí: a primeira seria o engajamento em si, pois na medida cm que você se engaja na luta pela paz, pela justiça, e pela liberdade, você está sendo cristão inspirado no esquema treze do Vaticano que dizia que não é necessário pertencer à Igreja institucional para ser cristão (...) Uma revolução total, tanto que a Igreja vai recuar depois nisso daí. Era um grande avanço sentido por nós. A outra seria como continuar aquela vivência sistemática de religião, de leitura da Bíblia. Era um problema (...). Aí veio 64 e cortou tudo. Mas o problema era esse: os bispos queriam um MEB evangélico, e os leigos não queriam isso e separaram bem as duas tarefas. Era um programa profissional e financiado pelo governo, portanto deveria ser público c não religioso.[186]

Essa dupla dependência do MEB – das verbas federais e do controle da hierarquia – vai mesmo acirrar os conflitos no curto período de vida do movimento, mas não impediu que seus participantes fossem implementando um programa cada vez mais preocupado em promover a autonomia do campesinato, numa demonstração de que era possível um relativo grau de liberdade na estrutura eclesiástica que ia além das intenções da forte estrutura religiosa. Esse é o caso da mudança de ação gradual de que fala Wanderley acima e deixa transparecer a importância da agência humana nesse processo: apesar de não ser um movimento autônomo, havia espaço para a implementação de um tipo de ação social que foi sendo engendrada na própria esfera religiosa a partir da vivência dos atores nessa esfera. Quando foi entrevistado, Wanderley lembrou a tensão interna existente entre a hierarquia conservadora e os militantes do MEB, c crê que se não tivesse havido o golpe de 1964, teria havido, inevitavelmente, uma mudança na atuação do MEB, pois os conflitos com a hierarquia se avolumavam na mesma proporção do envolvimento dos atores com os programas de alfabetização colocados em ação.

Mas quanto maior era a preocupação com a promoção do camponês como pessoa humana, maior também era o cuidado em não transformar o MEB em outro programa paternalista ou populista, prática comum nas políticas públicas brasileiras. A evolução do MEB foi exatamente na linha

[186] Entrevista realizada em março de 1998, na PUC, São Paulo. Essa tensão no MEB entre militância e hierarquia às vésperas do golpe refletia a questão crucial que era a atuação do leigo nessa nova ação católica. Era uma questão que não foi resolvida pela própria esfera religiosa, mas, sim, pelos militares que chegariam logo depois, cortando todas as ações voluntaristas, para o alívio da ala conservadora da Igreja.

proposta pelo pensamento mais genuíno da AC, podendo ser pensada de duas perspectivas distintas em termos de participação social: por um lado, havia o engajamento do próprio militante cristão, que via finalmente a colocação na prática desse novo *ethos* religioso pela vanguarda da Igreja que estava então "lutando no front"; por outro lado, estava em curso o projeto de conscientização do homem do campo que visava sua autonomia e emancipação como indivíduo, quando a ele finalmente seria dada a oportunidade de "ver, julgar e agir".

Por causa mesmo do seu campo de atuação, o MEB estava no olho do furacão da disputa pela hegemonia no campo e pode ser mesmo considerado como uma caixa de ressonância dos acontecimentos no contexto mais amplo. Não é por outra razão que o programa, afinando-se com a radicalização ocorrida no país entre 1963 e 1964, intensificou sua linha de ação e os monitores transformaram-se rapidamente dc "professores auxiliares" da concepção original do programa de alfabetização em "líderes comunitários", com uma capacidade de influência crescente na equipe nacional. Essa transformação, que revela o processo de mão dupla entre agência e estrutura, foi também enfatizada por Fávero em entrevista: "Na medida em que íamos nos tornando independentes, fomos descobrindo o aspecto ideológico propriamente dito, com a ajuda de Frei Romeu [Dale], D. Padim e Mounier. A gente sempre dizia que não se podia misturar as coisas: na hora de assumir um projeto concreto, eu sou cristão?"[187]

Foi nessa época anterior ao golpe que ocorreram mudanças que trouxeram profundas consequências para o MEB em particular, e para a Igreja em geral. Com a criação da Contag, Confederação Nacional dos Trabalhadores da Agricultura, em 1963, passou a haver uma disputa acirrada pelo controle político no campo, envolvendo grupos que tentavam então a conquista de maiores espaços junto aos setores agrários, minando ainda mais o raio de ação das Ligas Camponesas. E o MEB enfrentou uma crise provocada pela radicalização dos meses que antecederam o golpe militar, tanto em relação à hierarquia quanto em relação ao cenário político nacional. Com o poder político de Jango em ascensão, a influência do Partido Comunista foi um fato novo e passou a haver um novo tipo de

[187] Entrevista realizada em outubro de 1996, Rio de Janeiro. Essa também foi a época do apogeu das ligas camponesas. Ver CAMARGO. *Brésil Nord-Est*: mouvements paysans et crise populiste, para uma análise minuciosa do aparecimento das ligas camponesas.

conflito pela disputa de espaço político entre o PC e o MEB, principalmente no que se referia ao sindicalismo rural. Eram dois grupos com linhas de ação completamente distintas: enquanto o PC promovia a ação de "cima para baixo", de "forma massificada", como lembra hoje Luiz Eduardo Wanderley, o MEB tinha a preocupação de criar as bases para uma futura ação política, o que requeria maior tempo para que o processo pudesse ser realizado. [188]

A crise nacional que antecedeu o golpe militar provocou uma crise interna no MEB, uma vez que houve necessidade de se acelerar o processo do próprio MEB, sem que tivesse havido o desenvolvimento político correspondente, como lembra ainda Wanderley.

De qualquer modo, o espaço da atuação do MEB era inconteste e os incidentes foram se tornando frequentes. No início de março de 1964, por exemplo, o então governador Carlos Lacerda, numa antecipação do autoritarismo que se instalaria dias depois no país, apreendeu, no Rio, a cartilha editada pelo MEB Viver auto; considerada "material subversivo". A hierarquia se dividiu: tanto houve a imediata defesa da ação do MEB pela CNBB, como houve uma condenação generalizada a respeito de seu conteúdo por parte dos bispos conservadores da CNBB.[189]

Um outro programa que ajuda a entender tanto o caráter voluntarista dos militantes da AC quanto a atuação da Igreja no campo é o sindicalismo rural patrocinado pela CNBB nessa mesma época. O sindicalismo rural constituiu um outro espaço importante de ação direta no campo sob a égide da Igreja Católica. Segundo Aspásia Camargo, as motivações iniciais da Igreja para o patrocínio dos sindicatos no campo serviram de estratégia para

[188] Entrevista de março de 1998. Wanderley lembra que a Igreja perdeu a hegemonia no Nordeste depois da criação da Contag, quando o PC e a AP passaram a ter uma influência muito maior, o que provocou a ira dos bispos. Como mostra Aspásia Camargo (*Brésil Nord-Est: mouvements paysans et crise populiste*, p. 195), a Contag tinha a seguinte composição: 10 federações sobre o controle do ULTAB (vinculado ao PC), 8 federações ligadas à AP, e, em minoria, 6 federações cristãs e 2 independentes.

[189] Quando se analisa o conteúdo da cartilha, percebe-se que era ainda mais radical do que os programas educacionais de Paulo Freire e do Movimento Popular de Cultura (criado por Arraes em 1960, quando ainda era prefeito de Recife). Pode-se igualmente perceber quão distinto era então o programa dos seus objetivos iniciais de 1960. Era a leitura radical do *ver, julgar e agir* da AC. Ver FAVERO. *Uma pedagogia para a educação popular*, para a análise de *Viver é Lutar*.

minar a influência das Ligas Camponesas que estavam então no seu apogeu. Como mostra a autora, o enfraquecimento das ligas começou quando apareceram os primeiros sindicatos cristãos patrocinados pela CNBB em 1961 c, um pouco mais tarde, com os sindicatos comunistas durante os governos de Jango e de Arraes. [190]

A sucessão dos fatos e o acirramento dos conflitos políticos desse período ficaram muitas vezes superpostos. Colocar uma sequencia daqueles fatos mais relevantes no que se refere à atuação da esfera religiosa facilita o entendimento desse período conturbado, breve c com muita disputa por espaço político na zona rural, momento em que a Igreja perde seu tradicional nicho de influência no campo para o projeto populista de Jango.[191]

- 1960 – a Igreja apoia a criação de uma equipe de sindicalização ligada ao "Serviço de Assistência Rural" (SAR) em Natal, fundado naquele ano;
- 1961 – a CNBB estimula a criação do sindicalismo rural e a orientação do Episcopado se confirma no "Congresso de Trabalhadores Rurais" realizado em Natal
- 1962/1963 – o sindicalismo rural se desenvolve com a ajuda financeira das dioceses e paróquias e apoio exterior (Aliança para o Progresso); primeiros sindicatos se originam ou das "equipes de animação" (como por exemplo, SORPE – Serviço de Orientação Rural de Pernambuco) ou do M EB;

[190] CAMARGO. *Brésil Nord-Est: mouvements paysans et crise populiste*. A autora sustenta que os sindicatos foram criados pela CNBB com o objetivo expresso de enfraquecer as ligas, as quais se encontravam no seu período de maior expansão. Essa é a tese de Bruneau (*O catolicismo brasileiro em época de transição*), para quem a ação da Igreja nas universidades, no campo e na educação seria uma "estratégia de pré-influência" para conter o avanço da ação do Partido Comunista. Essa tese foi rejeitada pela maioria dos entrevistados no que se refere à JUC. Para Aspásia Camargo, o atraso do Nordeste fez com que a região fosse palco da crise do governo de Jango.

[191] Ver especialmente as obras citadas de Kadt, Wanderley, Fávero e Camargo. Para a análise do período populista, ver WEFFORT. *O populismo na política brasileira.* A atuação do Ministério do Trabalho resultou na incorporação das inúmeras iniciativas voluntaristas que aconteciam no campo a programas oficiais do governo e era muito fácil abrir novos postos para o sindicalismo rural.

- 1963 – Ano de mudanças significativas: em março, o Congresso aprova o Estatuto do Trabalhador Rural, c a Lei ri° 4.214 de Almino Afonso vai permitir a multiplicação das associações sindicais; em junho, é criada a "Comissão Nacional de Sindicalização Rural" com a proposta dc criação de 1700 sindicatos camponeses no prazo de um ano, com apoio do Ministério do Trabalho; cm dezembro, do mesmo ano é fundada a Contag.

Pode-se perceber pela sucessão dos fatos citados a mudança radical no cenário político brasileiro nos três primeiros anos da década de 60. Foi o momento em que se deu a "institucionalização" das iniciativas isoladas da sociedade civil, o MEB entre elas, em programas de iniciativa governamental. Foi também o momento da radicalização progressiva que somente seria parada pelo golpe militar do ano seguinte. [192]

De qualquer forma, era uma época de grande possibilidade de participação em frentes de diferentes matizes ideológicos, e era intenso o envolvimento do militante católico, quer nos programas do MEB, quer nos sindicalismos rurais ou ainda, como militante jucista. O que estava em curso com a participação da militância católica nos diversos programas era a colocação na prática dos ideais de engajamento concreto. Apesar de haver sido um período demasiado curto, fica claro que os membros da AC tinham uma enorme possibilidade de atuação "sobre as estruturas", levando-os a várias frentes de participação social. Certamente que os conflitos da militância católica com a hierarquia se acirravam na relação direta de seu maior engajamento, mas é preciso lembrar que essa militância católica não foi parada pela hierarquia eclesiástica, mas, sim, pelos militares que chegariam logo depois. [193]

[192] A radicalização não seria somente em direção à esquerda: em 1960 foi fundada a Tradição, Família e Propriedade (TFP), pelo Professor Plínio Correia de Oliveira, com o apoio de vários bispos conservadores (dissidentes da posição da CNBB de apoio ao programa governamental de reformas de base). Dentre eles, destacavam-se D. Antonio de Castro Mayer, de Campos, e D. Sigaud, de Diamantina.

[193] É preciso discordar de Della Cava, que sugere que a militância católica foi parada pela hierarquia. Nem a literatura sobre o período, nem os depoimentos dos participantes sugerem tal coisa. É verdade que a hierarquia, como no caso da JUC, vai provocar seu desaparecimento, mas a iniciativa do desmonte foi dos militantes. Esses programas sofrem profundas alterações com o governo militar que chega em 1964, quando não são

O aspecto mais marcante desse período é a inserção do católico nos acontecimentos mais decisivos do cenário nacional E a questão da agência humana sobressai de maneira contundente: apesar das inúmeras restrições impostas pela hierarquia eclesiástica, é inegável o amplo espaço de atuação que foi sendo conquistado pela militância católica num processo de restauração da agência humana *dentro* da própria esfera religiosa, o que não tinha sido possível até então. A militância católica soube utilizar os recursos existentes na estrutura religiosa, tanto os de ordem material para a promoção de reuniões e programas nacionais, quanto os de ordem espiritual, no redimensionamento da visão de mundo católica. No caso do MEB c do sindicalismo rural vistos anteriormente, o que estava em jogo era a possibilidade de mudança das estruturas injustas seculares que impediam a promoção do camponês como pessoa humana. Era a vivência da solidariedade cristã, imperativo para que a religiosidade pudesse ser realizada, numa ação orientada por valor, quando os católicos sentiam que deviam viver os valores cristãos no contexto mais amplo da esfera social, numa solidariedade impessoal e generalizada.

E no momento em que passa a ser possível aos católicos atuarem na esfera social motivados por valores religiosos, tendo mesmo sua identidade religiosa preservada, esse novo *ethos* perpassa o cotidiano dos católicos militantes, eliminando, assim, a tradicional distância da esfera religiosa católica das questões terrenas. Não é por outra razão que vários dos militantes ouvidos definiram a militância da época não como o "desencantamento do mundo" da ética protestante, mas, sim, como o "*reencantamento do mundo*". Mas não um reencantamento que signifique o retorno à magia que pode levar os católicos ao afastamento das questões sociais, mas um reencantamento no sentido de "cristofinalizar" as atividades seculares, como diria Herbert de Souza, com uma ética cristã a perpassar a vida cotidiana e com um investimento de esforços por estruturas mais justas, mais humanas e mais cristãs. Porque no momento em que esse mundo – a esfera social – pode ser vivido tendo como ação orientadora os

completamente eliminados. Ver ERICKSON. *Sindicalismo no processo político no Brasil*, para a ação do governo Castelo Branco: fecha as ligas e aproveita a estrutura dos sindicatos existente para a criação de uma ampla rede de sindicatos oficiais, geralmente inoperantes. Quanto ao MEB, passa por uma profunda reestruturação por parte da CNBB e seus programas, para alívio do setor conservador da CNBB, passam a ser novamente confessionais e de cunho evangelizador.

valores religiosos afinados com a esfera mais ampla, eles podem levar a uma nova prática cidadã. E o mundo fica então reencantado c com mais sentido.

CONCLUSÃO

A análise desenvolvida nesse estudo destacou o contraste entre momentos históricos de ambos os países para ilustrar como a visão de mundo religiosa pode ser facilitadora ou não da ação cidadã. Vimos que a existência de uma afinidade eletiva entre os valores predominantes das seitas puritanas e os princípios igualitários e pluralistas da esfera social mais ampla americana era baseada numa ética que demandava igualdade e autonomia para as práticas, tanto religiosa quanto democrática. Vimos também que a equação foi outra na sociedade brasileira, onde prevaleceram valores religiosos que reforçavam a organicidade da esfera social que aí se construía, cujas relações sociais predominantes eram desiguais e paternalistas, configurando uma organização política com práticas autoritárias c conservadoras. Mas vimos ainda que a esfera religiosa é complexa e que a análise das possíveis recriações de sua visão de mundo é fundamental para entender sua capacidade de gerar processos endógenos que conduzem à mudança. Busquei ressaltar que uma das maneiras de esse processo se tornar possível é quando há uma retomada dos valores genuínos da própria teodicéia católica ou protestante na busca da igreja verdadeira.

Não quis superdimensionar a influência religiosa na formação das duas sociedades, mas procurei mostrar como os valores religiosos aí predominantes não só se afinaram com o contexto mais amplo no reforço das suas idiossincrasias, como também esses valores foram importante fonte para mudanças profundas nas práticas religiosas, provocando, por sua vez, novo tipo de participação na esfera social. Os momentos históricos analisados apontam nessa direção: o pluralismo das seitas gerou, na questão da emancipação dos escravos, tensões não vividas pelo todo homogêneo do catolicismo brasileiro; os valores puritanos dc liberdade, igualdade e autonomia foram o móbil da ação do movimento da luta dos negros por seus direitos civis e políticos, ação que dialogava com os próprios valores do ideário democrático americano. Por outro lado, a renovação promovida pela Ação Católica demonstra a força desta “ação orientada por valor”, ao demandar do católico um compromisso inusitado da própria prática religiosa para viver a religião *no mundo*, em um caminho que leva à participação em busca de transformações profundas na esfera social.

Em nenhum momento quis sugerir que a esfera religiosa seja a única via de mobilização, mas sim enfatizar sua real possibilidade para a ação concertada sempre que a esfera social estiver de alguma maneira negada a grupos específicos. Quis ainda ressaltar a importância de que a ética religiosa se afine com a esfera social para que possam partir da própria esfera religiosa os recursos para a ação concertada. Quando não há esta afinidade mínima, dificilmente ela pode cumprir seu papel emancipador. A experiência truncada do MEB e sindicalismo rural no Brasil falam por si.

Uma das questões que mais sobressaíram na análise é a relevância de se considerar o processo de mão dupla entre agência humana e estrutura para que as mudanças de orientação religiosa possam ser entendidas. E dois aspectos fundamentais foram então considerados: primeiramente, foi importante ver que a ética puritana vai proporcionar “estoques dc conhecimento” distintos do catolicismo brasileiro, com condições diversas para a promoção da ação social. Enquanto a tradição de dissidência da ética puritana sempre comportou a existência de distintas visões de mundo, verificadas na fragmentação das denominações americanas, a tradição centralizadora da Igreja Católica permitia uma diversidade de leituras desses estoques bem menor, cujo limite era a própria instituição. Dessa maneira, enquanto havia espaço institucional para a proposta inovadora dos pastores americanos militantes, a proposta feita pela Ação Católica provocava enorme resistência no clero e laicato conservadores, ao demandar a convivência de éticas religiosas bem distintas e que não representavam o consenso logrado até então. De certa forma, as experiências mais radicais, como o MEB, representavam um “teste” para esses limites institucionais.

Um segundo aspecto igualmente importante nesse processo de mão dupla é a possibilidade de uma nova agência religiosa sempre que valores religiosos genuínos forem recuperados, configurando outra visão de mundo e imprimindo um dinamismo à prática religiosa que ficou exemplificado pelas novas orientações verificadas nos momentos analisados. E é esta constante recriação provocada pela agência humana que vai imprimir um dinamismo à esfera religiosa, permitindo que, de tempos em tempos, ela seja uma instância geradora de reivindicação para a ação social, orientada sempre por valores retomados na própria visão de mundo religiosa aí disponíveis para os atores atuarem na sociedade, mas a partir da sua condição de cristãos.

Quanto ao significado dessas novas propostas religiosas em relação à esfera social de cada país, percebe-se o mesmo nível de tensão e distintos tipos de afinidade. A Ação Católica do período aqui estudado representou tensões não apenas com setores católicos conservadores majoritários, mas também com setores conservadores do contexto mais amplo. E se pensada em termos da situação política brasileira de 1964, constata-se a mesma dificuldade: a solução para a crise então instaurada denunciava, entre outras questões, a enorme dificuldade da sociedade brasileira de conviver com conflitos de interesses e a tendência a adotar uma linha conservadora e autoritária na solução dos mesmos, quando, foram invocados o "interesse geral" e a "ordem estabelecida". Assim, para que se possa dizer que há afinidades eletivas entre religião e democracia, é preciso que a ética religiosa tenha os valores afinados com o contexto mais amplo para que ela possa possibilitar recursos para a participação. [194]

De tudo o que foi tratado aqui, alguns pontos merecem ser ressaltados no sentido de concluir essa discussão. Primeiramente, como ponto crucial, aparece a questão da *transcendência*: fica a evidência de que a afinidade eletiva apontada por Weber entre religião e política é possível sempre que a vivência da religiosidade seja capaz de transcender a experiência humana e passe a nortear a conduta do cristão no cotidiano, ou melhor, no momento em que a esfera religiosa permeie a participação do indivíduo/cristão na esfera social, num encontro da Igreja com a história humana, fazendo-se então necessária a conquista de um mundo mais humano como condição da conduta cristã.

Esse é certamente o ponto fundamental da questão: na medida em que a transcendência passa a ser o fundamento, e os valores cristãos passam a reger a conduta na esfera mais ampla, ela passa a ser o motivo para a ação social, agora uma ação orientada por valor. É o *calling* de que falava Weber, e a importância sociológica desse processo é inegável porque passa a haver um movimento *para fora*, tornando evidente que valores religiosos

[194] A situação da AP, c seu destino depois do golpe, ilustra bem essa situação. A Ação Popular, que antes do golpe era a intersecção entre o secular e o religioso, uma vez que os jucistas podiam participar de um movimento secular, mas resguardando sua identidade de católico, teve de radicalizar sua atuação com a radicalização política conservadora do país, tornando-se a APML e agindo na clandestinidade, como um movimento de cunho messiânico. Para análise dos "discursos dissonantes" da Igreja depois de 1964, ver ALVES. *A Igreja e a política no Brasil*.

podem ser a inspiração de demanda por cidadania para os que estão excluídos desse contexto mais amplo, e passam a ser mesmo a grande munição para sua conquista. Há uma ampliação da visão de mundo religiosa nesse processo e o exercício da cidadania passa a ser o fundamento da própria prática religiosa.

Aqui estamos tocando em outro ponto crucial: valores religiosos genuínos podem vir a ser o móbil para a participação na medida em que assumem uma dimensão coletiva inexistente na prática religiosa individualizada e alheia às questões sociais. Esses valores podem ser sintetizados na impressionante coincidência de argumentação percebida no Movimento dos Direitos Civis e na Ação Católica, quando os militantes insistiam na vivência transcendental do *amor cristão*. Esta é a grande motivação para a participação: o amor cristão somente pode ser realizado em relação dialógica, na busca constante de aperfeiçoamento da ação humana/divina. Como consequência natural desse processo, aparecem duas grandes necessidades: é sentida a necessidade da *responsabilidade social*, vale dizer, a importância de transformar aquelas estruturas que não permitem que esse amor seja realizado de maneira plena para todo o ser humano, seja ele qual for, como diria Mounier; e, por causa mesmo desse chamado, aparece uma segunda necessidade, quando é sentido também o *dever cristão* de ser agente nesse processo para que a religiosidade possa ter sentido pleno. Esse dever cristão é sentido, assim, com a obrigação moral de participação que leva à solidariedade, deixando o interesse individual de lado, no momento em que emerge a virtude cívica para a combinação do "santo e cidadão".

É o longo processo percebido nos momentos que foram analisados e que se reveste de importância sociológica. O caminho para a militância pôde ser traçado a partir do amor cristão, que se traduz no amor impessoal, que leva à necessidade de ser solidário, que, por sua vez, leva à ação social. Quais são os valores que conformam o eixo dessa ação? Em primeiro lugar, a necessidade de justiça, motor para o engajamento do cristão, vista nos dois movimentos analisados acima. E nessa busca por justiça, estão implícitos os valores de igualdade e solidariedade na vivência religiosa, numa verdadeira reconciliação de valores religiosos com os valores do ideário da concepção de direitos inalienáveis. Assim, as injustiças consideradas anteriormente de forma naturalizada, sejam elas a segregação americana ou a desigualdade nas relações sociais brasileiras, passaram a

representar um desafio de mudança para a prática religiosa na busca da emancipação do ser humano.

Foi sem dúvida um caminho mais árduo para o catolicismo brasileiro, habituado a práticas formais que não exigiam grandes comprometimentos com as questões sociais da esfera mais ampla. Mas na nova ética católica, vivenciada por um setor minoritário, é certo, mas com um discurso teológico com muito mais base quando comparado com o do grupo majoritário conservador, estava presente essa busca por valores religiosos renovados que dessem novo sentido à prática de ser cristão. Foi um caminho difícil e lento, e certamente assustador para a grande maioria dos católicos, pois implicou uma profunda revisão da teodicéia que cultivava a visão de mundo integrista, visão clerical e hierarquizada que prezava, sobretudo a ordem num todo orgânico e holista – ainda que profundamente desigual – para assegurar a própria estabilidade institucional. Foi o momento de ruptura com a cristandade que havia prevalecido até então para uma tomada de consciência lúcida de responsabilidade social, cujo imperativo passou a ser o engajamento na esfera social, para estar *no mundo*. Nesse sentido, a solidariedade aí implícita amplia o sentido de caridade para ser vivido no sentido pleno de urna das grandes virtudes da teodicéia católica.

E aí reside a importância da Ação Católica. Foi o embrião de uma nova ética católica que iria modificar profundamente a visão de mundo religiosa de vários católicos a partir de então. Porque a transcendência e a solidariedade aí presentes demandavam o engajamento na esfera social, quando passou a ser necessário que o “católico” participasse dessa esfera enquanto católico, mas sendo possível sua participação num mundo secularizado e plural. Foi ainda um caminho sem volta para aquele setor da Igreja que pensaria um novo tipo de ação católica tempos depois com a teologia da libertação. E a Ação Católica mostrou essa possibilidade: a participação no contexto mais amplo passou a ser possível sem a perda da identidade religiosa. E é inegável a importância dessa mudança porque a prática religiosa passou a ser possível ao católico em uma nova relação com as outras esferas, uma vez que o *ser católico* não significava mais a necessidade de impor a verdade absoluta, mas, sim, a necessidade de fazer com que a vivência religiosa transcendesse o ato religioso em si para então ser vivida na história humana secularizada.

Este é um ponto fundamental para o que foi desenvolvido aqui. Não se trata de entender a politização da religião (ainda que tenha implicações políticas profundas, como foi visto com a atuação dos militantes da AC), mas de entender que essa esfera passa a ser a própria referência para a participação. Se retornarmos o que falávamos inicialmente sobre a concepção de secularização entendida aqui como a passagem da religião para a vida privada, percebemos que a Ação Católica brasileira representou o primeiro momento em que a participação dos “católicos” na esfera social aconteceu a partir de sua identidade como católico, numa participação que se deu em constante interação com outros segmentos da sociedade. Assim, é possível até a participação política, desde que valores religiosos e democráticos possam estar afinados. E 1964 está aí para demonstrar o que acontece quando há um descompasso entre ambos.

Da mesma forma, o Movimento dos Direitos Civis nos mostra que essa afinidade não só é possível, mas constantemente renovada, o que ficou demonstrado com as demandas dos militantes negros. Por terem esses valores assegurados no contexto mais amplo, o que os militantes do movimento pediam era a inclusão para a plena participação como cidadãos. Não é por outra razão que foram capazes de reverter uma situação de décadas de segregação em menos de dez anos quando desafiaram o dogma racial que prevalecia. Afinal, a inspiração vinha da própria vivência democrática do país c da própria ética puritana de busca constante por vivência religiosa genuína, cujas tradições política e religiosa eram mais afeitas à convivência de conflitos de interesses que sobressaíam na esfera social. E, como na Ação Católica, o Movimento dos Direitos Civis pregava a necessidade de uma nova militância dc cristãos, mas sem que seus militantes tivessem de abdicar de sua identidade religiosa, uma vez que esta estava mais afinada do que nunca com os valores professados no contexto mais amplo.

Quais seriam eles? Tanto na Ação Católica quanto no Movimento dos Direitos Civis era a busca por valores cristãos mais genuínos, da igreja primitiva, dos primeiros ensinamentos de Cristo, rejeitando qualquer ética religiosa que levasse a práticas conservadoras e formais que foram surgindo com a institucionalização da Igreja ou denominações. E é exatamente a rejeição a práticas injustas e desiguais existentes na esfera social que torna o engajamento uma necessidade, fazendo com que nos dois movimentos

esteja presente a possibilidade para a participação, mas sempre enquanto cristão.

E como essa discussão pode nos levar à diferenciação da construção de cidadania? Creio que uma maneira pertinente de fazê-la – e que fecha o marco teórico proposto nessa análise – é ressaltando a importância do pertencimento via comunidade religiosa apontada por Weber: o pertencer à comunidade era condição para o eventual pertencimento político na formação social americana. O mesmo pode ser dito sobre a comunidade negra que deu partida ao Movimento dos Direitos Civis: tanto o pertencimento ao gueto foi fundamental para a construção da identidade da comunidade negra, quanto o pertencimento à igreja negra representou a possibilidade de mobilização de recursos para a ação social. O mesmo ainda pode ser dito sobre a militância da Ação Católica: ser um "católico", quer fosse da JUC ou JEC, ou ainda do MEB, dava a identidade necessária para a própria ação militante. Mas é preciso que seja sempre um pertencimento em constante diálogo com a esfera mais ampla e que a esfera religiosa aceite a existência do pluralismo que é necessário aí. Nesse sentido, qualquer pertencimento fundamentalistas não daria condições para o surgimento do movimento para fora que foi notado em ambos os casos estudados. [195]

Dizia também que a ação niveladora das seitas estimulava o ideal de igualdade para o autodesenvolvimento do cristão/cidadão; também a inserção no mundo era uma realidade para a prática religiosa/cidadã, uma vez que o religioso passou a perpassar toda a vida diária. E estes seriam, no plano religioso, os ingredientes necessários para o que Leca dizia sobre a necessidade de cognoscitividade/empatia/civilidade para a possibilidade de exercício cidadão. A cognoscitividade seria dada pela visão de mundo religiosa quando desafia o cristão a ser solidário com o próximo, o que leva à empatia com o ser humano em geral, num processo de solidariedade social enquanto cristão. Nessa vivência ampliada pode ser construída a civilidade necessária para a participação na esfera social diferenciada. E aqui cabe relembrar a importância da segregação racial americana como

[195] Ver *O declínio do homem público*, principalmente os capítulos 11-13, em que Sennett aponta para o possível caráter destrutivo do gueto, quando este implica em intolerância com as diferenças. Da mesma forma, o movimento cm direção à participação pública dificilmente acontece com as igrejas fundamentalistas, pois estas cultivam uma prática com ênfase no individual e total rejeição a uma convivência religiosa pluralista.

primeira instância desse processo, pois os negros segregados tiveram a oportunidade de desenvolver um subgrupo onde lhes foi possível desenvolver o que Wilson chama de "orientações cognitivas compartilhadas do aprendizado social". Dessa forma, ficou viabilizada a formação do *catnet* de Tilly para que essas orientações cognitivas virassem demanda por inclusão. [196]

E vai ser no sentido ampliado do processo de desenvolvimento cognitivo – ou no que Habermas chama de "descentralização do entendimento egocêntrico do mundo" para que seja possível a construção do mundo da vida que leve à ação comunicativa – que vai ser factível a ação individual no sentido de alteridade para a participação na esfera social, quando, então, pode-se realizar a ação comunicativa de Habermas. Poderia acrescentar que tal ação não pressupõe laços subjetivos, mas sim, o sentimento de empada impessoal defendido por Leca, ou seja, o "outro generalizado" de que fala Wolfe. E é nesse momento que podemos falar em processo endógeno de mudança. O pertencimento ao grupo – e à instituição religiosa – vai ser libertador na medida em que representa munição para a reivindicação. [197]

Para Bellah, o sentimento de pertencimento a instituições e grupos é mesmo condição para que se estabeleça uma cidadania sólida, que vai depender não só dessas instituições e grupos, variando desde a família até partidos políticos, mas também de "novas organizações, movimentos e coalizões que sejam antenadas com situações históricas particulares". [198] É uma perspectiva, digamos assim, ideal-típica de cidadania. Supõe as

[196] Em *Compliance Ideologies. Rething Political Culture*, Richard Wilson defende a ideia de que normas e regras estão implícitas no processo de "aprendizado social", estruturando padrões e regulando conflitos, e são as "bases para o entendimento intersubjetivo entre os membros da sociedade" (p. 47). A "ideologia do consentimento" seria então o consenso em torno de interesses específicos, logrado em dada sociedade.

[197] Daí a importância do marco teórico de Habermas que logra explicar os processos endógenos de mudança social com a ação comunicativa. Ver *The Theory of Communicative Action*,v.1, cap.1, para a importância da linguística como mediadora na relação entre ator e mundo e usada de maneira reflexiva na ação comunicativa.

[198] BELLAH. *Habits of the Heart*, p. 212. Para o autor é importante que haja uma combinação da virtude cívica com o interesse bem-compreendido de Tocqueville para que se estabeleçam "os hábitos que inconscientemente transformam a vontade em tais virtudes". Sua visão, porém, é pessimista porque vê a sociedade americana atual com "base social frágil" para que isso aconteça.

condições ideais para o exercício cidadão, com instituições e grupos fortemente estabelecidos para que seus membros possam participar em pé de igualdade, o que é bem distinto do que era oferecido aos negros na sociedade americana ou ao imenso contingente de excluídos da esfera social brasileira. Mas é um marco de referência importante para qualquer discussão sobre cidadania na medida em que é o modelo a ser buscado.

E lembrando o que dizia no início dessa análise sobre a natureza da cidadania, que deve sempre ser entendida como uma questão de direitos construídos num determinado contexto a partir do consenso logrado por seus participantes, creio que o fortalecimento das instituições civis fornece importantes recursos para que a ação concertada se viabilize para novas demandas. Nesse marco, fica implícito que a cidadania significa uma constante demanda por inclusão para o usufruto das liberdades civis, políticas e sociais que porventura estejam sendo negadas a qualquer grupo da sociedade. Essa foi a luta das mulheres, dos negros ou de qualquer outro segmento que se vê privado de seus direitos mais fundamentais e não pode participar desse consenso. E a esfera religiosa pode desempenhar um papel fundamental para essas reivindicações sempre que ela esteja restrita à esfera privada e se torne uma das instituições representativas da sociedade civil.

Mas voltando à visão de mundo religiosa construída pelos puritanos, verifica-se que os valores aí presentes possibilitavam e não inibiam o fortalecimento da cidadania defendida por Bellah. Igualdade, pluralismo, e, principalmente, participação na vivência religiosa levavam a um grau de envolvimento que fazia parte da sua própria visão de mundo, trazendo um sentimento de pertencimento ligado ao próprio ethos religioso. Como lembra Almond, o sentir-se pertencendo é um aspecto-chave para a ideia de grupo como recurso e se a inserção do cristão no mundo possibilita a emergência de um cidadão mais autoconfiante, este fica então mais propenso a uma cidadania ativa. [199]

No caso brasileiro, as relações autoritárias e centralizadoras da Igreja, consoantes com o modelo sociopolítico desenvolvido na esfera social,

[199] ALMOND; e VERBA (*The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*) definem o cidadão como a pessoa capaz de tomar parte no sistema político em curso. Enfatizam a questão da *confiança* na adesão a valores associados com o sistema democrático. Quando não há essa confiança, haveria a não participação ou a dissidência de que falava Arendt a respeito da quebra de consenso.

ensejavam relações paternalistas, conservadoras e hierárquicas, tendo a Igreja um papel importante na manutenção de relações sociais desiguais e pouco afeitas a mudanças. O resultado foi o frequente não envolvimento na esfera pública e a cidadania resultante foi uma cidadania predominantemente passiva. É Schmitter quem ressalta que na "aculturação" política brasileira a privatização da religião e a resistência da Igreja a mudanças sempre foram necessárias para o que ele chama de associações paroquiais e subjetivas, não chegando a ser participativas. [200]

E nesse contexto religioso conservador, dificilmente poderia surgir uma instância que possibilitasse a prática solidária em seu sentido amplo nas relações sociais sem que abalasse profundamente a teodicéia católica de verdade absoluta. Aí reside a importância da Ação Católica: no momento de sua radicalização foi o primeiro movimento de origem religiosa a desafiar a mesmice das relações tanto no plano interno, nos conflitos que surgiram na própria hierarquia, quanto no plano externo, nas relações entre Igreja e Estado. Surge então, pela primeira vez na vivência religiosa católica a tensão que era experimentada na ética puritana que, como vimos, era propulsora para a ação social.

Há uma grande tentativa de valorizar o aspecto comunitário reforçado pela Igreja e característico da própria esfera social brasileira, o que levanta a velha discussão sobre o iberismo e o americanismo como propostas possíveis para a cultura brasileira. Creio que a análise de Morse foi uma das tentativas mais polêmicas nesse sentido, e a discussão feita aqui ajuda a entender o que foi ignorado na sua análise. Para que haja participação na esfera social das sociedades de massas é preciso que a esfera privada esteja salvaguardada e o indivíduo tenha condições cognitivas de fazer uso de seu estoque de conhecimento de maneira mais ampla e autônoma possível. Assim, devo concordar com a resposta de Schwartzman que vê a análise de Morse como uma grande utopia equivocada. Não quero dizer, contudo, que os traços marcantes do comunitarismo não sejam importantes. A ação das Pastorais atuais da Igreja demonstra o quanto se pode caminhar nessa direção. Mas é preciso que a

[200] Ver SCHMITTER. *Interest Conflict and Political Change in Brazil*, para análise da mudança social lenta na cultura política brasileira onde há a "simbiose" do patriarcalismo na dimensão social com o autoritarismo no plano político. O autor lembra ainda que quanto menos houver participação no público, mais o público se torna privado.

concepção de comunidade esteja combinada com o enriquecimento individual que leve à explicitação de interesses específicos para que o indivíduo não fique subsumido num todo orgânico que não forneça a identidade de que se falava acima. [201]

Além do mais, para que a identidade seja promovedora de participação na esfera pública é preciso seu reconhecimento público, o que era a demanda da militância negra. Esse reconhecimento é mais facilmente promovido pelas próprias condições universalistas da prática democrática. Mas, como defende Taylor, é importante a combinação da igualdade universal com a preservação concomitante das diferenças, para que a autenticidade seja preservada, porquanto a ideia de universalidade pode romper com a ideia das diferenças. "A ideia é que tal distinção tem sido ignorada, encoberta, assimilada a uma identidade majoritária dominante." [202] Resulta daí a importância de a identidade ser dialógica no processo de formação de identidade coletiva para que seja possível o reconhecimento. A ênfase na dignidade igual para todos os cidadãos da própria prática democrática traz a necessidade de que a diferença seja preservada a partir do reconhecimento da própria identidade, o que explica tanto o êxito do Movimento dos Direitos Civis, quanto a dificuldade para engajamento nos movimentos negros brasileiros, cuja identidade é fragmentada por diversos outros matizes, como classe ou status. A tipologia feita por Bryan Turner sobre cidadania pode ser útil para o marco teórico aqui proposto, quando propõe quatro contextos para a criação de direitos de cidadania: cidadania de "cima" e de "baixo", relacionada aos espaços público e privado. Segundo essa classificação, os Estados Unidos teriam desenvolvido a cidadania que cresceu de baixo com ênfase no privado e o Brasil teria construído uma cidadania que cresceu de cima com ênfase no público. Essa tipologia estaria consoante ainda com as particularidades das esferas religiosas que prevaleceram nos dois países. E lembrando novamente a

[201] Ver *O espelho do Próspero* para a análise feita por Morse que tenta partir da vantagem do "atraso" da América Latina como alternativa de construção de projeto nacional sem os conflitos inerentes ao utilitarismo exacerbado da sociedade individualista americana. Essa foi uma polêmica das mais interessantes: ver resposta de Schwartzman, em "*O Espelho de Morse*", assim como a réplica de Morse em "*A Miopia de Schwartzman*". Para excelente análise do iberismo em Oliveira Vianna e o americanismo de Tavares Bastos, ver WERNECK VIANNA. *A revolução passiva*.

[202] *Ver "The Politics of Recognition", excelente discussão de Taylor para as condições possíveis para a existência do multiculturalismo.*

esfera social de Arendt, onde o privado é preservado na participação no público, o primeiro tipo pensado por Turner – de uma cidadania construída de baixo a partir do privado – seria mais capaz de promover um cidadão ativo para a participação na esfera social. Quando a cidadania é conseguida "de cima", ou seja, é outorgada e com ênfase na esfera pública, surge uma participação cidadã desigual excludente, uma vez que alguns poucos são agraciados com tal privilégio, o que termina por gerar uma cidadania predominantemente passiva, visto que estariam ausentes os traços universalistas da concepção de direitos individuais. [203]

Por conseguinte, o tipo de esfera social construída para que os indivíduos possam desenvolver seu processo cognitivo vai ser definidor do tipo de cidadania possível. E condição ainda para a construção do "mundo da vida" de Habermas numa dimensão coletiva. Quando isso se dá, quando é dada condição mínima de igualdade aos indivíduos para o desenvolvimento e convivência na esfera social, passa a existir maior possibilidade de participação nessa esfera, na medida em que os atores se tornam capazes de utilizar os recursos aí disponíveis com maior competência. [204]

E a condição elementar para que esse processo possa ser realizado é o acesso à educação e à informação, "dimensão vital do elemento social da cidadania", como lembra Roche, ou um "pré-requisito", como pensou Marshall. É a partir desse momento que é possível a ampliação do mundo cognitivo que implique na conscientização necessária para transformar o indivíduo em cidadão. E as esferas religiosas dos dois países tiveram uma influência não prevista nessa construção que não se pode negar: a educação ampla era essencial para a prática religiosa puritana, pois era indispensável

[203] Essa é a perfeita descrição para o que aconteceu no Brasil depois da Revolução de 30, quando a cidadania ficou mais controlada ainda pelo Estado com o aumento e sofisticação da máquina burocrática, representada pelos institutos de pensão e aposentadoria. Mas essa questão certamente nos levaria a uma discussão que não cabe aqui. Ver TURNER. *Sociology*. Ver ainda a análise de Wanderley Guilherme dos Santos de "cidadania regulada" em *Cidadania e justiça*, ou a de José Murilo de Carvalho para a "estadania" em *Os bestializados*.

[204] Prandi em "*Perto da magia, longe da política*", explicando o esvaziamento das Comunidades Eclesiais de Base em época mais recente, defende a tese de que o revivamento da crença religiosa com o "reencantamento" do mundo das igrejas pentecostais é devido ao desencantamento com o processo político. As religiões mágicas estariam, assim, substituindo a sociabilidade e participação na vida pública.

para a leitura da *Bíblia* e para que o indivíduo tivesse sua autonomia assegurada, enquanto a Igreja Católica se caracterizou pela omissão histórica na promoção da educação da massa até a década de 60, concentrando seus esforços na formação de caráter excludente da elite brasileira. Daí a importância do MEB, cujo projeto de educação visava a mudança social no projeto de conscientização, no sentido pleno do "ver-julgar-agir" para a liberação cognitiva necessária que levasse à demanda de inclusão de segmentos historicamente excluídos, como era o caso dos camponeses. [205]

Num momento de grande questionamento a respeito da viabilidade das sociedades de mercado e de bem-estar, a prescrição mais usual para a realização ampliada da cidadania é por intermédio do fortalecimento da sociedade civil e de suas instituições. E como na nossa tradição a sociedade civil recebeu frequentemente a tutela do Estado, num movimento de inclusão de grupos sociais controlados de maneira autoritária, este é um caminho que implica profundas revisões para qualquer mudança na configuração da esfera social. Mas se for considerada aqui a concepção de sociedade civil de Habermas, vale dizer, aquela tem os meios de prover a ampliação dos recursos cognitivos para a construção do mundo da vida para um número igualmente ampliado de seus membros, podemos ver sua importância para qualquer possibilidade de mudança. [206]

E quando a esfera religiosa adquire autonomia em relação ao Estado, ela passa a ser um importante componente da sociedade civil, pois quando ela passa a ser uma das esferas da vida que compõem a esfera social, torna-se uma instância importante para a possível participação. E se ela estiver em sintonia com as questões sociais, pode ser um espaço que ajude na ampliação da visão de mundo de todos que aí convivem. Ainda mais:

[205] Ver ROCHE. *Theory and Society*, para a análise do papel da educação no sentido ampliado, não apenas como aspecto cultural mas como condição para a participação política.
[206] Seria demasiada pretensão iniciar a essa altura uma discussão sobre sociedade civil. Ver propostas de HABERMAS (*The Theory of Communicative Action*, v. 2); ALEXANDER (*Citizen and Enemy as Symbolic Classification*); COHEN; ARATO (*Civil Society and Political Theory*); WOLFE (*Whose Keeper?)*; e WILSON (*Religion in Sociological Perspective*) para sugestões pertinentes sobre sociedade civil como solução para os impasses criados com a crise das sociedades de mercado e do bem-estar. Alan Wolfe, por exemplo, em *Whose Keeper?* defende a ideia de que somente a sociedade civil tem condições de criar os laços de solidariedade que são difíceis de serem desenvolvidos no Estado e no mercado.

quando convive com uma esfera social excludente, pode ser uma instância de questionamento do *status quo*. Para isso, é importante que seja uma esfera autônoma e tenha uma prática religiosa que busque valores cristãos genuínos para que possa efetivamente contribuir para a busca de melhores condições para a realização cada vez mais ampliada da cidadania. Isso é particularmente importante em situações nas quais essa cidadania fique estruturalmente truncada, como foi visto com os momentos analisados, com o fechamento da esfera social a grupos específicos.

Mas é importante não reificar o conceito de sociedade civil, pois pode trazer perigosa mistificação se aí prevalecer a ideologia do interesse geral, vista anteriormente. Como lembra Reis, "diferentes tradições de construção de identidade coletiva têm afinidades maiores ou menores com definições mais ou menos limitadas de sociedade civil". Assim sendo, numa sociedade holista como a brasileira, o desejo de estabilidade e harmonia sempre prevaleceu em detrimento da constante negociação que caracterizou a formação de caráter individualista da sociedade americana. E prossegue Elisa Reis a respeito das afinidades eletivas entre o organicismo, o comunitarismo cristão e o corporativismo estatal predominantes na formação social brasileira:

> Dentro desse quadro, os interesses privados nunca foram vistos como legítimos e os interesses gerais sempre tomaram procedência moral. Na prática, essa atitude incita a formas específicas de paternalismo, populismo, despotismo esclarecido e outras. Entre os mais pobres, não há incentivo algum para aderir a associações cívicas. Incapazes de suportar o deferimento da satisfação das necessidades, esses atores somente se relacionam com associações numa base clientelista. [207]

E, sem dúvida alguma, esse é o grande desafio para que se estabeleça a afinidade eletiva entre religião e política. É preciso que tanto a identidade religiosa quanto a política comportem o pluralismo necessário para o próprio enriquecimento da esfera social, numa ampliação do consenso estabelecido aí para que novos grupos possam ser incluídos. Isso depende essencialmente de mudanças profundas, tanto na ética religiosa quanto política, no sentido de prover condições reais para a ampliação da esfera

[207] "*Desigualdade e solidariedade: uma releitura do 'familismo amoral' de Banfield*", p. 46. Neste artigo, Elisa Reis se utiliza da argumentação desenvolvida por Banfield para a análise da crise de solidariedade atual na América Latina. É excelente análise da exclusão social da América Latina.

social. Não são, contudo, mudanças fáceis de acontecer. É um caminho que implica em reorientações e redistribuições na esfera social e é difícil que grupos dominantes – tanto na esfera religiosa quanto política – abram espaço para que tal ocorra.

A questão da cidadania brasileira esbarra inevitavelmente na problemática da desigualdade das relações sociais. Em um contexto desigual e excludente como o brasileiro, fica difícil falar em cidadania, liberdades civis, participação. O que se viu, e o que ainda se vê de forma mais perversa, é a manutenção de uma esfera pública restrita, gerando uma indiferença do "cidadão" que não tem os meios para a opção de participação, lembrando mesmo um contexto de "familismo amoral" para um imenso contingente da população brasileira. Porque a desigualdade na esfera social brasileira é tão grande que as pessoas não têm condições de compartilhar do mesmo universo cognitivo, tornando-se ocioso apelar para grupos tão distintos com os mesmos valores. Daí a importância da educação para que esses grupos adquiram estoques de conhecimento capazes de trazer a "liberação cognitiva" para grupos historicamente marginalizados da esfera social. Essa foi a tentativa do MEB, dentre outros programas da Ação Católica, analisados aqui. [208]

Espero ter mostrado nessa análise que a esfera religiosa adquire força nova, na medida em que interage com os demais setores da sociedade secularizada; passa a ser um espaço dos mais importantes para a promoção de direitos e exercício da cidadania quando tem por bandeira valores religiosos genuínos. Ficou visto também que a esfera religiosa foi fundamental como espaço propiciador de identidades reprimidas para aqueles segmentos da sociedade que se encontravam excluídos, uma vez que cria mecanismos substitutos que asseguram um grau mínimo de solidariedade inexistente na esfera social, podendo, inclusive, contribuir para a ampliação cognitiva que leve à demanda por inclusão. Assim sendo, espero ter trazido luzes para a análise de novas possibilidades de ação social via vivência religiosa para esse processo de inclusão que se fia necessário

[208] Banfield, ao examinar os fatores que caracterizam a vida social de um vilarejo italiano em *The Moral Basis of a Backward Society*, levanta 16 características de Montegrano que guardam semelhanças impressionantes com a realidade brasileira, dentre as quais pode-se destacar uma série de ausências: a) não há interesse pelo público, somente vantagens pessoais; b) não há cobrança de desempenho no público; c) não há vocação pública; d) há falta de lideranças; e) há corrupção; f) não há fidelidade partidária...

para uma prática cristã/cidadã verdadeira na eterna busca por justiça e melhoramento da condição humana.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, A. L. P. *Utopia e crise social no Brasil (1871-1916).* Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1994.

ALMOND, G.; VERBA, Sidney. *The Civil Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, NJ: The Princeton University Press, 1963.

ALEXANDER, Jeffrey. Citizen and Enemy as Symbolic Classification. In: LAMONT, M.; FOURNIER, M. (Ed.). *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

ANDREWS, G. R. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil.* Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1991.

APPIAH, K. Anthony. Identity, Authenticity, Survival. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multi-culturalism.* Princeton: The Princeton University Press, 1994. p. 149-163.

ARENDT, Hanna. Civil Disobedience. In:. *Crisis of the Republic.* New York: Harcourt Brace Janovich, Inc., 1969.

________. *A condição humana.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

________. *On Revolution.* London: Penguin Books, 1973.

AZEVEDO, Célia M. *Abolitionism in the United States and Brazil – A Comparative Perspective*. New York: Garland, 1995.

________. *Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial – mito e ideologia*. Petropolis: Vozes, 1987.

BAKER, Ray. *Following the Color Line.* New York: Harper & Row, 1964.

BANFIELD, E. *The Moral Basis of a Backward Society.* New York: Free Press, 1958.

BARROS, R. S. M. Vida espiritual. In.: *História geral da civilização brasileira.* São Paulo: Difel, 1974. t. II, v. 4.

BELLAH, Robert. *The Broken Covenant.* Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

________. Civil Religion in America. In: BELLAH, Robert; McLAUGHLIN, W. (Org.). *Religion in America.* Boston: Beacon Press, 1968. p. 3-23.

________. *Habits of the Heart.* Berkeley: University of California Press, 1983.

BENDIX, Reinhard. *Nation-Building and Citizenship.* New York: Doubleday, 1969.

BENNET, Lerome J. *Confrontation: Black and White*. Maryland: Penguin Books, 1969.

BEOZZO, J. O. A Igreja na crise final do Império. In: BEOZZO, J. O. (Org.). *História geral da Igreja na América Latina.* Petrópolis: Vozes, 1992. t. II. p. 257-291.

BERGER, Peter. *The Sacred Canopy.* New York: Doubleday, 1967.

BLOOM, Jack M. *Race, Class and the Civil Rights Movement.* Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos.* Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda., 1990.

________. *Sociedade e Estado na filosofia política moderna.* São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOFF, Leonardo. *A fé na periferia do mundo.* Petrópolis: Vozes, 1978.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização.* São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1987.

BRANCH, Taylor. *Parting the Waters.* New York: Simon & Schuster, 1988.

BRUNEAU, T. O *catolicismo brasileiro em época de transição.* São Paulo: Loyola, 1974.

CADERNOS da ACB. Documento-Base, Rio de Janeiro, 1964.

CAMARGO, Aspásia A. *Brésil Nord-Est: mouvements paysans et crise populiste*. 1973. Tese (Doutorado) – Université de Paris, Mimeo.

CARDONEL, Frei. A verdade não se contempla, mas se faz. In: SOUZA, Herbert de (Org.). *Cristianismo hoje.* Rio de janeiro: Ed. Universitária UNE, 1962. p. 28-56.

CARDOSO, F. H. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

CARSON, Clayborne. *In Struggle: SNCC and the Black Awakening of the 1960s*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

________. Martin Luther King and the African-American Gospel. *African American Christianity,* 1994.

CARSON, Clayborne (Ed.). *The Papers of Martin Luther King, Jr.* Stanford: Stanford University Press, 1996. v. 3.

CARVALHO, J. M. As batalhas da abolição. *Estudos Afro-Asiáticos,* n. 17, 1988b.

________. *Os bestializados.* São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

________. *A construção da ordem.* Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/ Relume Dumará, 1996.

CARVALHO, J. M. Escravidão e razão nacional. *Dados, v.* 31, n. 3, 1988a.

CARVALHO, Maria Alice R. *O quinto século: André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Revam/Iuperj/Ucam, 1998.

CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja.* Petropolis: Vozes, 1995.

CHAFE, W. H. *The Unfinished Journey: America since WW2*. New York: Oxford University Press, 1986.

CLARK, Kenneth. The Civil Rights Movement: Momentum and Organization. In: GERSCHVVENDER, J. (Ed.). *The Black Revolt.* New Jersey: Prentice Hall, 1971.

COHEN, J.; ARATO, A. *Civil Society and Political Theory.* Cambridge: MIT Press, 1992.

COMBLAIN, J. *Cristãos rumo ao século XXI.* São Paulo: Paulus, 1996.

CONRAD, R. *The Destruction of Brazilian Slavery, 1850-1888.* Berkeley: University of California Press, 1972.

COSTA, E. Viotti. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.

CUDDHY, John M. *No offense: Civil Religion and Protestant Taste*. New York: The Seabury Press, 1978.

DAHRENDORF, R. *The Modern Social Conflict: An Essay on the Politics of Liberty*. Berkeley: University of California Press, 1990.

DAHL, Robert. *Equality vs. Liberty.* University of Notre Dame, 1983. Mimeo.

DALE, Frei Romeu. Op. JUC no Brasil – uma nova experiência de Ação Católica. In: SOUZA, Herbert de (Org.). *Cristianismo hoje.* Rio de Janeiro: Ed. Universitária UNE, 1962. p. 5-6.

DaMATTA, R. *A casa e a rua.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

________. *Relativizando.* Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DAVIS, David B. *The Problem of Slavery in Western Culture*. New York: Cornell University Press, 1969.

________. *Slavery and Human Progress.* New York: Oxford University Press, 1984.

DEGLER, Cari. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. New York: Macmillian, 1971.

De KADT, Emmanuel. *Catholic Radicals in Brazil.* London: Oxford University Press, 1970.

DELLA CAVA, Ralph. *The Church and the Abertura in Brazil, 1974-1985.* Working paper. Kellog Institute, Indiana: University of Notre Dame.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Juazeiro.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

________. Igreja e Estado no Brasil do século XX. *Estudos Cebrap,* n. 12, 1979.

DUBERMAN, M. The Northern Response to Slavery. In: DUBER/VIAN, M. (Ed.). *The Anti-Slavery Vanguard: New Essays on the Abolitionists*. New Jersey: Princeton University Press, 1965. p. 395-413.

DU BOIS, W. E. B. *The Souls of Black Folks.* New York: Signet Classic, 1995.

DUMONT, Louis. *O individualismo.* Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, Emile. *O suicídio.* Lisboa: Editorial Presença, 1987.

ERICKSON, K. P. *Sindicalismo no processo político no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1979.

FAIRCLOUGH, Adam. *Martin Luther King Jr.* Athens: The University of Georgia Press, 1995.

FÁVERO, Osmar. *Uma pedagogia da participação popular.* Análise da prática pedagógica do MEB, 1961-1966. Mimeo.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil.* Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

FONER, Eric. *Nada além da liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FONER, Eric. *A Short History of Reconstruction.* New York: Harper & Row, 1988.

FONSECA, Anselmo. *A escravidão, o clero e o abolicionismo.* Bahia: Imprensa Econômica, 1887.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: *História da Igreja no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1992. t. II. p. 141-253.

FRANKLIN, J. H. History of Racial Segregation in the US. In: MEIER, A; RUDWICK, E. (Ed.). *The Making of Black America.* New York: Atheneum, 1971.

FRAZIER, Franklin. *The Negro Church in America.* New York: Schoken Books, 1964.

FREDRICKSON, G. *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the US and South Africa*. New York: Oxford University Press, 1995.

FREDR1CKSON, George M. (Ed.). *William L. Garrison.* New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1968. p. 47-55.

FREDRICKSON, G. *White Supremacy.* New York: Oxford University Press, 1981.

FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.

FRY, Peter. *Para inglês ver.* Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GARRISON, William. *Thoughts on African Colonization.* New York, reprinted edition, 1968.

GARROW, David. *Bearing the Cross.* New York: Morrow, 1986.

GENOVESE, E. *A terra prometida.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GEORGE, Carol V. Widening the Circle. In: DUBERMAN, Martin (Ed.). *The Anti-Slavery Vanguard.* New Jersey: Princeton University Press, 1965.

GESCHWENDER, J. Explorations in the Theory of Social Movements and Revolutions. In: GESCHVVENDER, J. (Ed.). *The Black Revolt.* New Jersey: Prentice Hall, 1971.

GIDDENS, Anthony. *Capitalismo e moderna teoria social.* Lisboa: Editorial Presença, 1990.

________. *A Constituição da sociedade.* São Paulo: Martins Fontes, 1989.

________. Class Structuration and Class Consciousness. In: GIDDENS, Anthony; HELD, David (Ed.). *Class, Power and Conflict.* Berkeley: University of California Press, 1982.

GRAHAM, Richard. *Escravidão, reforma e imperialismo.* São Paulo: Perspectiva, 1979.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984a.

________. *The Theory of Communicative Action.* Boston: Beacon Press, 1984b, 1987. v. I e II.

________. Struggles for Recognition. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multiculturalism.* New Jersey: Princeton University Press, 1994. p. 107-148.

HARDING, Vincent. The Freedom Movement and the Rise of Nationalism. In: FONER, Eric (Ed.). *America's Black Past.* New York: Harper & Row, 1970.

________. *The Other American Revolution.* Los Angeles: University of California Press, 1980.

________. *There is a River: The Black Struggle for Freedom in America*. New York: Harcourt Brace Javonivich Publishers, 1981.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HAYS, Sharon. Structure and Agency and the Sticky Problem of Culture. *Sociological Theory,* 12, 1, 1994.

HERMET, Guy. Des concepts de la citoyenneté dans la tradition occidentale. In: *Métamorphoses de la répresentation politique au Brésil et en Europe*. Paris: Ed. CNRS, 1991.

HIRSCHMAN, *A. Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society. Political Theory*, 22, 2, 1994.

HOORNAERT, E. et al. A cristandate durante a primeira época colonial. In: *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977. t. II, p. 245-412.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1991.

IBRADES E SENADO FEDERAL (Ed.). *O clero no parlamento brasileiro.* Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982.

JORDAN, Winthrop. *White over Black.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

JUC. 10 anos de história. *Boletim,* Rio de Janeiro, n. 2, 3, 4, jul. 1960, 1964, 1965.

KING Jr., Martin Luther. *Stride Toward Freedom.* San Francisco: Harper & Row Publishers, 1958.

________. *Where do We Go from Here: Chaos or Community*. Boston: Beacon Press, 1987.

KING, Mary. *Freedom Song – A Personal Story of the 1960s Civil Rights Movement*. New York: William Morrow & Co. Inc., 1987.

KING, Richard. *Civil Rights and the Idea of Freedom*. New York: Oxford University Press, 1992.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

LEAL, Vitor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo: Alga-Omega, 1993.

LECA, Jean. Individualisme et citoyenneté. In: LECA, Jean; BIRBAUN, Pierre (Ed.). *Sur l'individualisme*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1991.

LIBANIO, J. B. *A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II – chaves teológicas de leitura*. Perspectiva Teológica, 27, 1995.

LIMA, Luiz G. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1977.

LISCHER, Richard. *The Preacher King.* New York: Oxford University Press, 1995.

LUKES, Steven. *Individualism.* New York: Basil Blackwell, 1983.

MADURO, Otto. *Religião e luta de classes.* Petrópolis: Vozes, 1981.

MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985.* California: Stanford University Press, 1986.

MANIS, Andrew M. *Southern Civil Religion in Conflict – Blacks and Whites Baptists and Civil Rights*, 1947-1957. Athens: The University of Georgia Press, 1987.

MARABLE, Manning. *Race, Reform and Rebellion: The Second Reconstruction in Black America*, 1945-1982. Jackson: University Press of Mississippi, 1984.

________. Religious and Black Protest Thought in African American History. In: *African American Religious Studies.* Durham: Duke University Press, 1989.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status.* Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MARTINS, José de Souza. *O cativeiro da terra.* São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979.

MARX, Gary; USEEN, M. Majority Involvement in Minority Movements: Civil Rights and Untouchability. In: MARX, Gary (Ed.). *Racial Conflict, Tension and Conflict in American Society.* Boston: Little Brown & Company, 1971.

MARX Gary. *Protest and Prejudice.* New York: Harper Torchbooks, 1969.

MARX, Karl. *A ideologia alemã.* São Paulo: Huicitec, 1993.

________. *A questão judaica.* São Paulo: Moraes, 1991.

MATHEWS, D. G. Orange Scott: The Methodist Evangelist as Revolutionary. In: DUBERMAN, M. (Ed.). *The Anti-Slavery Vanguard.* New Essays on Abolitionists. New Jersey: Princeton University Press, 1965.

McADAM, Doug. *Political Process and the Development of Black Insurgency.* Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

McKIVIGAN, John. *The War against Proslavery Religion.* Ithaca: Cornell University Press, 1984.

McLOUGHLIN, W. Is there a Third Force in Christendom? In: McLOUGHLIN, W; BELLAH, Robert (Ed.). *Religion in America.* Boston: Beacon Press, 1968.

McPHERSON, James. *The Struggle for Equality – Abolitionists and the Negro in the Civil War and Reconstruction*. New Jersey: Princeton University Press, 1964.

MENDES de ALMEIDA, Cândido. *Memento dos vivos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasiliense, 1966.

MEIER, A.; RUDWICK, E. *Along the Color Line.* Chicago: The University of Illinois Press, 1976.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MILBANK, John. *Teologia e teoria social*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

MOORE, Barrington. *As origens sociais da ditadura e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

MORRIS, Aldon. *The Origins of the Civil Rights Movement*. New York: The Free Press, 1984.

MORSE, Richard. *O espelho do Próspero*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

________. *A miopia de Schwartman*. Novos Estudos Cebrap, 24, jul. 1989.

MOUNIER, Emmanuel. *O compromisso da fé*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

MURPHY, Raymond. *Social Closure*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

MYRDAL, Gunnar. *An American Dilemma*. New York: Panthon Books, 1972.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*, Petrópolis: Vozes, 1977.

________. *Um estadista do Império*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

________. *Minha formação*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

NEVES, Guilherme E *E receberás mercê. A mesa de consciência e o clero secular no Brasil, 1808-1828*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

NIEBUHR, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Touchstone Book, 1995 (1932).

OATES, Stephen. *Let the Trumpet Sound.* New York: New American Library, 1985.

OBERSCHALL, A. *Social Movements.* New Jersey: Transaction Publishers, 1995.

OLIVEIRA, Pedro R. Estruturas da Igreja e conflitos religiosos. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 41-66.

OLIVEIRA, Pedro R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PARIS, Peter. *The Social Teaching of the Black Churches.* Philadelphia: Fortress Press, 1994.

PARKIN, Frank. *Class Inequality and Political Order.* New York: Praeger Publishers, 1975.

________. Social Closure and Class Formation. In: GIDDENS, A; HELD, David (Ed.). *Class, Power, and Conflit.* Berkley: University of California Press, 1982. p. 175-184.

PARSONS, Talcott. Cidadania plena para o americano negro? Um problema sociológico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais,* n. 22, p. 32-61, 1993.

PERRY, Lewis. *Radical Abolitionism – Anarchy and the Government of God in Anti-Slavery Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

PINTO, Alvaro V. *Consciência e realidade nacional.* São Paulo: ISEB, 1960.

PIVEN, E; CLOWARD, R. *Poor People's Movements.* New York: Vintage Books, 1979.

POULAT, Émile. *Liberté, laïcité – la guerre de deux Frances et le principe de la modernite*. Paris: Editions du Cerf, 1987.

PRADO Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo.* São Paulo: Brasiliense, 1994.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. *Novos Estudos Cebrap,* nov. 1992.

QUEIROZ, Mª Isaura P. Identidade nacional, religião, expressões culturais: a criação religiosa no Brasil. In: SACHS, Viola et al. (Org.). *Religião e identidade nacional.* Rio de Janeiro: Graal, 1988. p. 59-84.

________. O *messianismo no Brasil e no mundo.* São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

RAWLS, John. *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press, 1971.

REIS, Elisa. Desigualdade e solidariedade. Uma releitura do "familismo amoral" de Banfield. *Lua Nova,* 1995.

________. Elites agrárias, State Building e autoritarismo. *Dados,* 3, 1982.

RIIS, Ole. The Study of Religion in Modem Society. *Acta Sociologica,* 36, 1993.

ROBINSON, Jo Ann. *The Montgomery Bus Boycott and the Women who Started it.* Knoxville: Tennessee University Press, 1987.

ROCHE, Maurice. Citizenship, Social Theory, and Social Change. *Theory and Society,* 3, Maio 1987.

SANTOS, Wanderley G. *Cidadania e justiça. A política social na ordem brasileira*. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

SCHERER, Lester. *Slavery and the Churches in Early America, 1619-1819.* Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 1975.

SCHLUCHTER, W. *Rationalism, Religion and Domination.* Berkeley: University of California Press, 1989.

SCHMITTER, Phillipe. *Interest Conflict and Political Change in Brazil.* Stanford: Stanford University Press, 1971.

SCHWARTZMAN, Simon. *Bases do autoritarismo brasileiro.* Rio de Janeiro: Campus, 1988.

________. O Espelho de Morse. *Novos Estudos Cebrap,* out., 22, 1988.

________. A política da Igreja e a educação: o sentido de um pacto. *Religião e Sociedade,* março, 1986.

SCHWARZ, Roberto. As ideias fora do lugar. In: *Ao vencedor as batatas.* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1992.

SCOTT, Donald. Abolition as a Sacred Vocation. In: PERRY, Lewis; FELMAN, M. (Ed.). *Antislavery Reconsidered: New Perspectives on the Abolitionists*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979. p. 50-68.

SEIDMAN, Steven. Substantive Debates. In: ALEXANDER, J.; SEIDMAN, S. (Ed.). *Culture and Society*. New York: Cambridge University Press, 1990. p. 217-235.

SENNETT, Richard. O *declínio do homem público.* São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

SITKOFF, Howard. *The Struggle for Black Equality.* New York: Hill & Wang - The Noonday Press, 1993.

SKIDMORE, Thomas. *Brasil, de Getúlio a Castelo.* São Paulo: Paz e Terra, 1988.

________. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SMITH, Timothy. *Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth – Century America.* New York: Abingdon Press, 1957.

SOMBART; Werner. *El burgués.* México: Fondo de Cultura, 1972.

SOUZA, Herbert de. Juventude cristã hoje. In: SOUZA, Herbert de (Org.). *Cristianismo hoje.* Rio de Janeiro: Editora Universitária UNE, 1962. p. 107-115.

________. A JUC de amanhã. *Boletim JUC,* p. 19, jul. 1960.

SOUZA, Herbert de (Ed.). Manifesto do Diretório Central dos Estudantes da Pontifícia Universidade Católica. In: SOUZA, Herbert de (Org.). *Cristianismo hoje.* Rio de Janeiro: Editora Universitária UNE, 1962. p. 95-103.

SOUZA, L.A.G. *Classes populares e Igreja nos caminhos da história.* Petrópolis: Vozes, 1982.

________. *A JUC: os estudantes católicos e a política*. Petrópolis: Vozes, 1984.

STEINBERG, Stephen. *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*. Boston: Beacon Press, 1989.

TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition. In: GUTMANN, Amy (Ed.). *Multi-culturalism.* New Jersey: Princeton University Press, 1994. p. 25-74.

THOMAS, John. Anti-Slavery and Utopia. In: DUBERMAN, M. (Org.). *Anti-Slavery Vanguard: New Essays on the Abolitionists*. New Jersey: Princeton University Press, 1965. p. 240-269.

THOREAU, Henry. *Desobedecendo: desobediência civil e outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

TILLY, Charles. *From Mobilization to Revolution.* Massachussetts: Addison-Wesley Publishing Co., 1978.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracia na América.* São Paulo: Edusp, 1989.

TORRES, J. C. Oliveira. *História das ideias religiosas no Brasil.* São Paulo: Grijalbo, 1968.

TROELTSCH, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches.* New York: Harper & Row, 1960.

TURNER, Bryan. Outline of a Theory of Citizenship. *Sociology,* 24, May, 1990.

________. *Religion and Social Theory.* London: Sage Publications, 1991.

VALADIER, Paul. *Catolicismo e sociedade moderna.* São Paulo: Loyola, 1991.

VAN den BERGHER, P. *Race and Racism.* New York: Jon Wiley & Sons, Inc., 1967.

VAZ, Pe. Henrique Lima. Consciência cristã e responsabilidade histórica. In: SOUZA, Herbert de (Org.). *Cristianismo hoje.* Rio de Janeiro: Ed. Universitária UNE, 1962. p. 75-104.

________. Cristianismo e consciência histórica. *Síntese,* 9, 1961.

VELHO, Otávio G. *Capitalismo autoritário e campesinato.* São Paulo: Difel, 1979.

VÉLIZ, Cláudio. *La tradición centralista de América Latina.* Barcelona: Anel, 1984.

VIANNA, Oliveira. *Instituições políticas brasileiras.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

VIVIAN, C. T. *Black Power and the American Myth.* Philadelphia: Fortress Press, 1970.

WACQUANT, Löic. Estado e destino do gueto: retraçando a linha de cor na América pós-fordista. *Estudos Afro-Asiáticos,* 26, set. 1994.

WALKER, Clarence. *A Rock in a Wary Land: The African Methodist Episcopal Church during Civil War and Reconstruction*. Baton Rouge: Lousiana State University Press, 1982.

WALZER, Michael. A Cup of Coffee and a Seat. *Dissent*, v. III, Spring, 1960.

________. Puritanism and Revolutionary Ideology. In: ALEXANDER, J.; SEIDMAN, S. (Ed.). *Culture and Society.* New York: Cambridge University Press, 1990. p. 125-133.

________. *The Revolution of the Saints.* New York: Atheneum, 1972.

WANDERLEY, L. E. *Educar para transformar.* Petrópolis: Vozes, 1984.

WASHINGTON, James (Ed.). *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr*. New York: Harper & Row, 1986. p. 289-300.

WATTERS, Pat; CLIGHORN, Reese. *Climbing Jacob's Ladder*: the Arrival of Negroes in Southern Politics. New York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1967.

WEBER, Max. *Economia y sociedad.* México: Fondo de Cultura, 1992.

________. *A ética protestante e o espírito do capitalismo.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

________. As seitas protestantes e o espírito do capitalismo. In: GERTH & MILLS (Ed.). *Ensaios de sociologia.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. p. 347-370.

________. A política como vocação. In: GERTH & MILLS (Ed.). *Ensaios de sociologia.* Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. p. 97-153.

WEFFORT, Francisco. *O populismo na política brasileira.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

WERNECK VIANNA, Luiz. *Liberalismo e sindicalismo no Brasil.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

________, Luiz. *A revolução passiva.* Rio de Janeiro: Revan, 1997.

WILLIS, Gary. *Confessions of a Conservative.* New York: Doubleday, 1979.

WILSON, Bryan. *Religion in Sociological Perspective.* New York: Oxford University Press, 1982.

WILSON, Richard. *Compliance Ideologies. Rethinking political culture*. Massachussetts: Cambridge University Press, [s. d.].

WOFFORD, Harris. *Of Kennedys and Kings: Making Sense of the Sixties*. New York: Farrer, Straus & Geroux, 1980.

WOLFE, Alan. *Whose Keeper?* Berkeley: University of California Press, 1989.

WOODWARD, C. Vann. *The Strange Career of Jim Craw.* New York: Oxford University Press, 1974.

YOUNG, Andrew. *An Easy Burden: The Civil Rights Movement and the Transformation of America*. New York: Harper & Collins Publishers, 1996.

ZINN, Howard. Abolitionists, Freedom Riders and the Tactics of Agitation. In: DUBERMAN, M. (Ed.). *Anti-Slavery Vanguard.* New Jersey: Princeton University Press, 1965. p. 417-451.

________. *SNCC, the New Abolitionits.* Boston: Beacon Press, 1964.